This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600079152U

Der

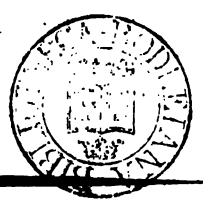
Mysticismus des Mittelalters

in seiner Entstehungsperiode

dargestellt

von

Heinrich Schmid
Doctor der Philosophie und Baccalaureus der Theologie
zu Jena.



Jena,
August Schmid.
1824.

265. k. 73.

Seiner Hochwürden

dem

Herrn Geheimen Consistorialrath

Dr. Gabler

in tiefster Hochachtung und dankbarster Verehrung

gewidmet

von

dem Verfasser.

Vorrede.

Die neueſten Erſcheinungen in der Theologie rechtfertigen wohl hinlänglich die Wahl dieſes Gegenſtandes zu einer beſondern Bearbeitung. Durch den Geiſt, der ſich in der neueſten Zeit eines großen Theils der Theologen bemächtigt hat, iſt auch das Bedürfniß einer genaueren geſchichtlichen Bearbeitung des Myſticismus lebhaft aufgeregt worden. Der ſo ſehr mangelhafte Arnold konnte ſchon ſeit längerer Zeit nicht mehr genügen. Und doch beſteht das, was wir ſeitdem in

600079152U

nen Zeitraum von ungefähr vier Jahrhunderten, nehmlich von der Mitte des 9ten Jahrhunderts bis zu der Mitte des 12ten Jahrhunderts. — Jedoch weit entfernt, mich durch diesen Beytrag den genannten Männern an die Seite stellen zu wollen, bin ich mit vielmehr recht tief der Schwächen und der Mangelhaftigkeit meines Werkes bewußt, und mit mit Mißtrauen und Bedenklichkeit wage ich es, diese erste Probe meiner Fähigkeiten einer öffentlichen Würdigung zu unterwerfen. Indessen glaube ich doch nicht ganz voreilig diese Arbeit unternommen zu haben, und wenn Liebe zur Sache und ausdauernde Anstrengung die Schwierigkeiten, die ich wohl erkannt habe, zu überwinden im Stande sind, so hoffe ich wenigstens nicht ganz fruchtlos gearbeitet zu haben. Ich habe vorzüglich gestrebt, mir 1) einen klaren und festen Begriff von dem Mysticismus überhaupt zu bilden, um von einem sichern Standpuncte aus mit desto festerer Hand die

Der

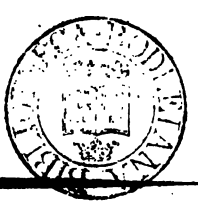
Mysticismus des Mittelalters

in seiner Entstehungsperiode

dargestellt

von

Heinrich Schmid
Doctor der Philosophie und Baccalaureus der Theologie
zu Jena.



Jena,
August Schmid.
1824.

205. k. 73

Seiner Hochwürden

dem

Herrn Geheimen Consistorialrath

Dr. Gabler

in tiefster Hochachtung und dankbarster Verehrung

gewidmet

von

dem Verfasser.

nen Zeitraum von ungefähr vier Jahrhunderten, nehmlich von der Mitte des 9ten Jahrhunderts bis zu der Mitte des 12ten Jahrhunderts. — Jedoch weit entfernt, mich durch diesen Beytrag den genannten Männern an die Seite stellen zu wollen, bin ich mir vielmehr recht tief der Schwächen und der Mangelhaftigkeit meines Werkes bewußt, und mit mis Mißtrauen und Bedenklichkeit wage ich es, diese erste Probe meiner Fähigkeiten einer öffentlichen Würdigung zu unterwerfen. Indessen glaube ich doch nicht ganz voreilig diese Arbeit unternommen zu haben, und wenn Liebe zur Sache und ausdauernde Anstrengung die Schwierigkeiten, die ich wohl erkannt habe, zu überwinden im Stande sind, so hoffe ich wenigstens nicht ganz fruchtlos gearbeitet zu haben. Ich habe vorzüglich gestrebt, mir 1) einen klaren und festen Begriff von dem Mysticismus überhaupt zu bilden, um von einem sichern Standpunct aus mit desto festerer Hand die

der Geſchichte des Myſticismus erhalten haben, nur in Einzelnem und Unvollſtändigem. Die Verheißung Lück's, eine vollſtändige Geſchichte des Myſticismus zu liefern, blieb bis jetzt unerfüllt. Seitdem hat ſich das Gefühl des Bedürfniſſes einer ſolchen Geſchichte in mehreren ſchätzbaren Beyträgen dazu gezeigt, unter denen ich nur an die vorzüglichen von Neander, Tholuk und Engelhardt erinnern will. Einen ſolchen Beytrag wünſche auch ich in dem Werke zu liefern, das ich hiermit dem Publicum übergebe. Ich habe nehmlich diejenige Periode der Geſchichte des Myſticismus zu einer beſondern Darſtellung gewählt, in welcher er aus dem Orient in den Occident hinüberwanderte. Dieß iſt ſeine Entſtehungsperiode im Mittelalter, in ſo fern er hier eine neue Geſtalt annahm. Meine Darſtellung geht von dem erſten Anfang deſſelben bis dahin, wo er eine beſtimmtere und feſtere Geſtalt angenommen hatte, und umfaßt ei-

nen Zeitraum von ungefähr vier Jahrhunderten, nehmlich von der Mitte des 9ten Jahrhunderts bis zu der Mitte des 12ten Jahrhunderts. — Jedoch weit entfernt, mich durch diesen Beytrag den genannten Männern an die Seite stellen zu wollen, bin ich mir vielmehr recht tief der Schwächen und der Mangelhaftigkeit meines Werkes bewußt, und mit mis Mißtrauen und Bedenklichkeit wage ich es, diese erste Probe meiner Fähigkeiten einer öffentlichen Würdigung zu unterwerfen. Indessen glaube ich doch nicht ganz voreilig diese Arbeit unternommen zu haben, und wenn Liebe zur Sache und ausdauernde Anstrengung die Schwierigkeiten, die ich wohl erkannt habe, zu überwinden im Stande sind, so hoffe ich wenigstens nicht ganz fruchtlos gearbeitet zu haben. Ich habe vorzüglich gestrebt, mir 1) einen klaren und festen Begriff von dem Mysticismus überhaupt zu bilden, um von einem sichern Standpuncte aus mit desto festerer Hand die

Maſſe, die mir vorlag, ordnen und ſichten zu können. Die Reſultate meines Nachdenkens darüber ſind in der Einleitung ausgeſprochen. Ich habe 2) die Quellen ſo viel als möglich genau und ſorgfältig ſelbſt ſtudirt. Die häufig hinzugefügten Stellen aus den Quellen ſollen nicht etwa bloß dem leeren Prunk der Gelehrſamkeit dienen, ſondern ich glaubte damit demjenigen Theil meiner Leſer einen Dienſt zu erweiſen, welche, ohne zu einem eigenen, mühſamen Studium der Quellen Luſt und Gelegenheit zu haben, ſie doch aus ihren eigenen Worten kennen zu lernen wünſchten. Was ich 3) in neueren Schriften über dieſen Gegenſtand benutzen konnte, das habe ich benutzt; was ich dort zerſtreut, unzuſammenhängend und oft widerſprechend fand, das habe ich zu verbinden, zu ordnen und zu vereinigen geſtrebt. Ich habe nehmlich nicht allein die Lehre jedes einzelnen Myſtikers oder jeder einzelnen Secte als ein in innerem Zuſammenhang ſtehendes

Ganzes darzustellen, sondern auch die historische Verbindung und die innere Verwandtschaft derselben untereinander zu bezeichnen gesucht. Endlich 4) habe ich mich in meinem Urtheil der größten Unpartheylichkeit beflei[ß]igt. Durch Ruhe und Mäßigung, ohne Rücksicht auf irgend eine Parthey unserer heutigen Theologie, glaubte ich am sichersten mein Ziel zu erreichen, nehmlich — die Wahrheit zu finden. — Was ich in einem dieser Puncte, wonach ich gestrebt habe, geleistet habe, das bleibt dem Urtheil meiner Leser überlassen. Von diesem Urtheil darf ich wohl, als ein Neuling, ganz vorzüglich Billigkeit und Nachsicht hoffen; aber ich wünsche auch zugleich eine strenge und gerechte Würdigung meiner Arbeit, und jede gütige Belehrung würde ich mit Dankbarkeit annehmen. Ein solches gerechtes Urtheil wünsche ich um so mehr, da es von der Aufnahme dieses Werkes abhängen soll, ob ich es wagen darf, in der Bearbeitung der Geschichte

Der

Mysticismus des Mittelalters

in seiner Entstehungsperiode

dargestellt

von

Heinrich Schmid
Doctor der Philosophie und Baccalaureus der Theologie
zu Jena.

Jena,
August Schmid.
1824.

25. k. 73.

Seiner Hochwürden

dem

Herrn Geheimen Consistorialrath

Dr. Gabler

in tiefster Hochachtung und dankbarster Verehrung

gewidmet

von

dem Verfasser.

nen Zeitraum von ungefähr vier Jahrhunderten, nehmlich von der Mitte des 9ten Jahrhunderts bis zu der Mitte des 12ten Jahrhunderts. — Jedoch weit entfernt, mich durch diesen Beytrag den genannten Männern an die Seite stellen zu wollen, bin ich mir vielmehr recht tief der Schwächen und der Mangelhaftigkeit meines Werkes bewußt, und mir mit Mißtrauen und Bedenklichkeit wage ich es, diese erste Probe meiner Fähigkeiten einer öffentlichen Würdigung zu unterwerfen. Indessen glaube ich doch nicht ganz voreilig diese Arbeit unternommen zu haben, und wenn Liebe zur Sache und ausdauernde Anstrengung die Schwierigkeiten, die ich wohl erkannt habe, zu überwinden im Stande sind, so hoffe ich wenigstens nicht ganz fruchtlos gearbeitet zu haben. Ich habe vorzüglich gestrebt, mir 1) einen klaren und festen Begriff von dem Mysticismus überhaupt zu bilden, um von einem sichern Standpuncte aus mit desto festerer Hand die

der Geſchichte des Myſticismus erhalten haben, nur in Einzelnem und Unvollſtändigem. Die Verheißung Lück's, eine vollſtändige Geſchichte des Myſticismus zu liefern, blieb bis jetzt unerfüllt. Seitdem hat ſich das Gefühl des Bedürfniſſes einer ſolchen Geſchichte in mehreren ſchätzbaren Beyträgen dazu gezeigt, unter denen ich nur an die vorzüglichen von Neander, Tholuk und Engelhardt erinnern will. Einen ſolchen Beytrag wünſche auch ich in dem Werke zu liefern, das ich hiermit dem Publicum übergebe. Ich habe nehmlich diejenige Periode der Geſchichte des Myſticismus zu einer beſondern Darſtellung gewählt, in welcher er aus dem Orient in den Occident hinüberwanderte. Dieß iſt ſeine Entſtehungsperiode im Mittelalter, in ſo fern er hier eine neue Geſtalt annahm. Meine Darſtellung geht von dem erſten Anfang deſſelben bis dahin, wo er eine beſtimmtere und feſtere Geſtalt angenommen hatte, und umfaßt ei-

nen Zeitraum von ungefähr vier Jahrhunderten, nehmlich von der Mitte des 9ten Jahrhunderts bis zu der Mitte des 12ten Jahrhunderts. — Jedoch weit entfernt, mich durch diesen Beytrag den genannten Männern an die Seite stellen zu wollen, bin ich mir vielmehr recht tief der Schwächen und der Mangelhaftigkeit meines Werkes bewußt, und mir mit Mißtrauen und Bedenklichkeit wage ich es, diese erste Probe meiner Fähigkeiten einer öffentlichen Würdigung zu unterwerfen. Indessen glaube ich doch nicht ganz voreilig diese Arbeit unternommen zu haben, und wenn Liebe zur Sache und ausdauernde Anstrengung die Schwierigkeiten, die ich wohl erkannt habe, zu überwinden im Stande sind, so hoffe ich wenigstens nicht ganz fruchtlos gearbeitet zu haben. Ich habe vorzüglich gestrebt, mir 1) einen klaren und festen Begriff von dem Mysticismus überhaupt zu bilden, um von einem sichern Standpuncte aus mit desto festerer Hand die

Maſſe, die mir vorlag, ordnen und ſichten zu können. Die Reſultate meines Nachdenkens darüber ſind in der Einleitung ausgeſprochen. Ich habe 2) die Quellen ſo viel als möglich genau und ſorgfältig ſelbſt ſtudirt. Die häufig hinzugefügten Stellen aus den Quellen ſollen nicht etwa bloß dem leeren Prunk der Gelehrſamkeit dienen, ſondern ich glaubte damit demjenigen Theil meiner Leſer einen Dienſt zu erweiſen, welche, ohne zu einem eigenen, mühſamen Studium der Quellen Luſt und Gelegenheit zu haben, ſie doch aus ihren eigenen Worten kennen zu lernen wünſchten. Was ich 3) in neueren Schriften über dieſen Gegenſtand benutzen konnte, das habe ich benutzt; was ich dort zerſtreut, unzuſammenhängend und oft widerſprechend fand, das habe ich zu verbinden, zu ordnen und zu vereinigen geſtrebt. Ich habe nehmlich nicht allein die Lehre jedes einzelnen Myſtikers oder jeder einzelnen Secte als ein in innerem Zuſammenhang ſtehendes

Ganzes darzustellen, sondern auch die historische Verbindung und die innere Verwandtschaft derselben untereinander zu bezeichnen gesucht. Endlich 4) habe ich mich in meinem Urtheil der größten Unpartheylichkeit befleißigt. Durch Ruhe und Mäßigung, ohne Rücksicht auf irgend eine Parthey unserer heutigen Theologie, glaubte ich am sichersten mein Ziel zu erreichen, nehmlich — die Wahrheit zu finden. — Was ich in einem dieser Puncte, wonach ich gestrebt habe, geleistet habe, das bleibt dem Urtheil meiner Leser überlassen. Von diesem Urtheil darf ich wohl, als ein Neuling, ganz vorzüglich Billigkeit und Nachsicht hoffen; aber ich wünsche auch zugleich eine strenge und gerechte Würdigung meiner Arbeit, und jede gütige Belehrung würde ich mit Dankbarkeit annehmen. Ein solches gerechtes Urtheil wünsche ich um so mehr, da es von der Aufnahme dieses Werkes abhängen soll, ob ich es wagen darf, in der Bearbeitung der Geschichte

des Mysticismus, wie ich wünsche, und in der Lieferung noch mehrerer Beyträge dazu, noch ferner fortzufahren.

Jena, im October 1824.

Der Verfasser.

Inhalt.

Einleitung. Seite

1) Begriff des Myſticismus . . . 1
2) Darſtellung des Myſticismus in ſeinen verſchiedenen Erſcheinungen . . . 28
3) Allgemeine Ueberſicht der Geſchichte des Myſticismus in der chriſtlichen Kirche . . 46

Erſter Abſchnitt. Von dem Myſticismus innerhalb der Kirche.

A. Von dem Myſticismus in dem allgemeinen Zuſtand der Religion 57

B. Von dem Myſticismus in der Theologie . 113
1) Johann Scotus Erigena. . . . 114
2) Spuren des Myſticismus in der Theologie, von Joh. Scotus bis Bernhard von Clairveaux 178
3) Bernhard von Clairveaux 187

Seite

4) Freunde und Nachfolger Bernhards von Clairveaux 279
5) Hugo von St. Victor 282
6) Richard von St. Victor 308

Zweyter Abschnitt. Von den ketzerischen Mystikern.

1) Von den ketzerischen Mystikern im Allgemeinen 387
2) Die Mystiker in Orleans 392
3) Mystiker zu Arras in den Niederlanden . 415
4) Mystiker in Turin 443
5) Mystiker in Goslar 448
6) Weiterer Fortgang dieser Secten unter dem gemeinschaftlichen Nahmen der Katharer 449

Einleitung.

1) Begriff des Mysticismus.

Die geschichtliche Behandlung des Mysticismus hängt so sehr von den allgemeinen Ansichten über den Begriff, das Wesen und den Werth des Mysticismus ab, daß ich es für meine Pflicht halte, in einer Einleitung meine Grundsätze darüber offen und bestimmt auszusprechen. Das höhere Interesse, welches der Mysticismus in unserer Zeit erregt, der Einfluß, welchen er auf die Theologie ausgeübt, hat sehr natürlich zu genauerer wissenschaftlicher Betrachtung dieses Gegenstandes hingedrängt. Daher in den neueren Zeiten mehrere Schriften über den Mysticismus erschienen sind [1]).

1) Eigene Bücher, welche über den Begriff und das

Allein demungeachtet ſind die Fragen, was der Myſticismus eigentlich ſey, welcher Werth ihm zukomme, und wie weit ſich das Gebiet deſſelben erſtrecke unentſchieden geblieben, wenigſtens ſehr verſchieden beantwortet worden.

Weſen des Myſticismus erſchienen ſind, ſind z. B. Ewald Briefe über die alte Myſtik und den neuen Myſticismus. Leipzig 1821. Dagegen: Grävell Werth der Myſtik. Merſeb. 1822. Borger disputatio de myſticismo. Hagae Comitum, 1820. Vater über Myſticismus und Proteſtantismus Königsberg 1812. beſonders abgedruckt aus dem Königsberger Archiv für Philoſ. Theologie u. ſ. w. Th. 3. S. 387 fgg. Recenſ. in Bengel Archiv Bd. 1. St. 1. S. 64 fgg. — Einzelne Abhandlungen über den Myſticismus: in Henke Muſäum für Religionswiſſenſchaft, Bd. 1. St. 1. S. 188. Abh. über den Geiſt des Myſticismus. — Böhm über Schwärmerey in der Religion, in Löffler Magazin, Bd. 4. St. 2. — Lücke Idee einer Geſchichte des Myſticismus, und vorher: Einleitende Rede dazu, in Stäudlin und Tzſchirner Archiv für alte und neue Kirchengeſchichte, Bd. 2. St. 1. S. 123 fgg. — Ueber Tradition, Myſticismus und geſunde Logik, in Kreuzer Studien. Heft 1 und 2. — Benedikt Spinoza oder über Atheism, Fatalism und Myſticism in Berliner Monatsſchrift, 1808. — Die Myſtik. Was ihr Name bedeutet und was ſie iſt. Ein

Je lebhafter der Streit über den Myſticismus angeregt wurde, je heftiger der Eifer der Partheyen ſich entzündete, deſto weniger wurde die Stimme der Wahrheit gehört, deſto mehr wurden die Begriffe verwirrt, und deſto ſchwieriger wurde eine klare Einſicht der Sache. Dringendſtes Bedürfniß iſt es daher vor allem, einen ſichern Weg aufzufinden, welcher aus dieſer Verwirrung zu einem feſten und deutlichen Begriff des Myſticismus führen könne. Sicherer und richtiger führt aber nach meiner Meinung kein Weg zum Ziel, als der pſychiſch-anthropologiſche. Es würde für die feſtere Beſtimmung religiöſer Begriffe überhaupt, und für die richtige Beurtheilung neuerer theologiſcher Streitigkeiten im Beſondern von großer Wichtigkeit ſeyn, wenn man dieſen anthropologiſchen Weg mehr einſchlüge. Bey der Beſtimmung des Begriffs des Myſticismus werden wir durch dieſen Weg auf die letzte, innerſte Quelle deſſelben geleitet. Der My-

---

Brief von Hrn. Ehrenfried, in dem Lichtboten 1806. May. S. 345. — Engelhardt diſſ. de Dionyſio Plotinizante, Erlang. 1820 in den Vorbemerkungen. Derſ. die angeblichen Schriften des areopagitiſchen Dionyſius, 2 Thle., Sulzbach, 1823, in der Vorrede.

sticismus muß nehmlich als eine eigenthümliche Aeußerung des menschlichen Geistes aufgefaßt werden. Der Begriff des Mysticismus muß also, mit Hülfe der psychischen Anthropologie aus der Natur des Menschen und ihren Gesetzen abgeleitet werden, weil in der menschlichen Natur die wahre Quelle desselben zu suchen ist. Wenn man also auf etymologischen [2]), historischen [3]), logischen [4]) oder irgend

---

2) Bey dieser etymologischen Erklärung von Mysticismus, mögen wir es nun von μυεω, einweihen in die Mysterien, daher μυστικος, eingeweiht in ein Geheimniß, oder bewußt eines Geheimnisses bedeutet, oder von μυω, verschließen, verbergen, ableiten, so müssen wir doch immer bey der sehr unbestimmten und weiten Bestimmung stehen bleiben, daß unter Mysticismus irgend etwas geheimes, verborgenes, dunkeles in der Religionslehre zu verstehen sey.

3) Eben so unsicher als der etymologische, ist der historische Weg, den richtigen Begriff auszumitteln. Denn dann müßten wir entweder in jener geheimen und verborgenen, nur höherer Heiligkeit offenbaren Gotteslehre, welche Dionys der Areopagite zuerst θεολογια μυστικη nannte, oder in einer gewissen höheren Religionserkenntniß, welche aus ägyptischen und griechischen Mysterien, oder aus orientalischer Weisheit, oder aus platonischer Philosophie in das Christenthum übergegangen ist, den Begriff des Mysti-

einem andern Wege den Begriff des Mysticismus gesucht hat, so konnte man nur Worterklärungen finden, dagegen ein anthropologisch gefundener Begriff eine wahre Sacherklärung geben muß.

Die wahre Quelle des Mysticismus ist jener Kampf im Menschen, zwischen verständiger und idealer Ansicht der Dinge, zwischen Verstand und Gefühl, Wissen und Glauben, Begriff und Bild, Idee und Symbol, Wahrheit und Schönheit. In diesem Kampf sind hauptsächlich drey Fragen besonders zu betrachten, um aus ihnen den Begriff des Mysticismus abzuleiten. Nehmlich:

1) der Streit zwischen Verstand und Gefühl;

2) der Streit zwischen Wissen und Glau-

---

cismus suchen. Aber etwas anders ist die historische Quelle einer Sache, als die Sache selbst.

4) Auf bloß logischem Wege würde man den Begriff des Mysticismus festzustellen suchen, wenn man ihn als äußere Erscheinung in der Religionslehre aufzufassen, und in seinen Merkmalen darzustellen suchte. Damit würde man ihn aber in seinem eigenthümlichsten Charakter, nehmlich als Geistesäußerung, nicht auffassen, und dieser kann nur durch psychologisch-anthropologische Entwickelung aufgefaßt werden.

ben, oder Bestimmung der endlichen Schranken der menschlichen Vernunft im Erkennen;

3) der Streit zwischen Idee und Symbol, Sache und Bild.

Aus diesen drey besondern Streitpunkten lassen sich drey verschiedene Begriffe des Mysticismus ableiten, die aber nur mit Beschränkungen zu einem Ganzen vereint, den wahren Begriff enthalten. Nehmlich:

1) Mysticismus ist vorherrschende Gefühlsreligion.

2) Mysticismus ist Vermischung von Wissen und Glauben.

3) Mysticismus ist Verwechselung von Idee und Symbol, von Sache und Bild.

1) Blicken wir zuerst auf den Streit zwischen Verstand und Gefühl, so werden wir bald einsehen, daß hier gar kein wahrer Gegensatz da ist, und daß aller Streit darüber nur auf einem Mißverstand beruht.

Verstand ist die Kraft der Selbstbeherrschung im menschlichen Geiste. Er ist die höhere, leitende Kraft im Menschen, durch sie erhebt sich der Mensch aus dem niederen, mehr thierischen Leben des untern Gedankenlaufs, in dem Sinn, Gewohnheit und Phantasie herrschen, zu dem höhe-

ren, vernünftigen Leben des obern Gedankenlaufs. Seine Herrschaft erstreckt sich also auf gleiche Weise über das ganze Gebiet des menschlichen Geistes, in Erkenntniß, Herz (Gemüth) und Thatkraft (Willen). In der Erkenntniß erheben wir uns durch den Verstand von der bloßen Sinnesanschauung und mathematischen Anschauung, in Begriff, Urtheil und Schluß, zum reinen Denken; was wir vorher in der Erfahrung bloß als Einzelnes, als neben und nacheinander erkannten, das wird uns durch den Verstand ein Allgemeines, Ganzes. Im Herz und Gemüth greift der Verstand leitend und bestimmend in unsern Geschmack ein, indem er unser Wohlgefallen von dem Sinnlich-Angenehmen, zu dem an sich Schönen oder zu der Geistesschönheit erhebt. In der Thatkraft giebt uns der Verstand durch seine Herrschaft den Charakter, indem er durch verständige Entschließung die willkührlichen Handlungen über den thierischen Instinkt erhebt, und auf selbstgewählte, ihren Werth in sich selbst tragende Zwecke, richtet. Aber der Verstand ist an sich ganz leer und ohne eigenen Inhalt. Er enthält weder selbst Wahrheit, noch Schönheit, noch das Gute in sich, sondern er ist nichts anderes, als leitende, herrschende Kraft. Den Stoff für seine Thätigkeit, oder seinen Inhalt, schöpft er

erſt unmittelbar aus der Vernunft. Was als unentwickelte Anlage, als dunkle Maſſe in der Vernunft liegt, das entwickelt und erhellt der Verſtand. Er bringt alſo die Vernunft in uns zum Bewußtſeyn. Dem ſteht aber keineswegs das Gefühl entgegen, wenn man nur ein jedes in ſeinem eigenen Gebiet betrachtet. Zunächſt gehört das Gefühl nur dem Herzen oder Gemüth an. Wir empfinden durch das Gefühl Luſt oder Unluſt, nehmen alſo Intereſſe für oder wider die Gegenſtände, die auf uns einwirken. In dieſer Hinſicht kann das Gefühl auf gar keine Weiſe mit dem Verſtand in Widerſtreit kommen. Denn hierin iſt es ganz der Herrſchaft des Verſtandes unterworfen. Die Beurtheilung des Werthes der Dinge, die Gefühle von Luſt oder Unluſt in uns erwecken, gehört dem Verſtand. Unſere Gefühle müſſen dem den höchſten Werth geben, was nach der Entſcheidung des Verſtandes den höchſten Werth hat, was alſo einen Werth an ſich hat. Dabey wäre alſo das Gefühl von dem Erkennen gänzlich ausgeſchloſſen, ſo daß bey der Religionslehre das Gefühl niemals in Widerſtreit mit dem Verſtande gerathen könnte. Allein die größte Schwierigkeit liegt darin, daß allerdings dem Gefühl auch bey dem Erkennen eine Stimme bewilligt werden muß.

Sehr oft nehmlich ſind wir uns unmittelbar der Wahrheit einer Sache bewußt, ohne ſie durch Begriff und Beweis rechtfertigen zu können. (Dieß geſchieht durch das Gefühl.) Hier ſteht unmittelbare Wahrheit, als Gefühl, der abgeleiteten, als Begriff, entgegen. Wir müſſen aber hier noch eine zweyfache Art von Gefühl von einander unterſcheiden. Die erſte Art unterſcheidet ſich nur durch den geringern Grad der Deutlichkeit von dem Begriff. Im Leben ſind wir uns nicht immer deutlich der Gründe eines Urtheils bewußt; wir ſind unmittelbar, durch das Gefühl, von der Wahrheit überzeugt. Dieß Gefühl muß aber immer in Begriffe und Schlüſſe aufgelöſt und gerechtfertigt werden können. Dagegen bey der zweyten Art der Gefühle Begriff und Beweis gar nicht anwendbar ſind. Jedes Urtheil, das auf Begriff und Schluß beruht, ſetzt eine höhere Wahrheit voraus, von der es abgeleitet wurde. Dieſe abgeleitete, mittelbare Wahrheit muß alſo in ihrem letzten Grund auf einer unmittelbaren Wahrheit beruhen. Eine ſolche unmittelbare Thätigkeit der Urtheilskraft iſt das Gefühl. Mit Unrecht alſo ſtellt man Verſtand und Gefühl einander gegenüber, da es vielmehr Begriff und Gefühl ſind, die einander entgegenſtehen. Der Verſtand aber, als die Kraft der

Selbstbeherrschung, als die bildende, leitende Kraft im Menschen, darf nicht bloß auf die Wahrheiten des Begreifens beschränkt werden, sondern ihm muß auch die Herrschaft über das Gefühl zugetheilt werden. Wenn also Verstand und Gefühl sich als Gegensätze gegenüber gestellt werden, so legt man hier dem Verstand einen zu beschränkten Begriff unter, nach welchem ihm nur das Vermögen der Beurtheilung der Dinge nach bestimmten Begriffen zugeschrieben wird.

Das Vorherrschen des Gefühls in der Religion nennt man nun Mysticismus [5]). Damit soll also gesagt werden; der Mystiker sucht die Religion mehr unmittelbar, durch das Gefühl aufzufassen, als sie durch Begriffe und Beweise zu erkennen. Darin liegen zugleich einige Merkmale des Mysti-

5) Gewöhnlich hat man den Mysticismus nur von dieser einen Seite, als Vorherrschen des Gefühls in der Religion, aufgefaßt. Vergl. Vater Mysticismus und Protestantismus a. a. O. Ueber Gefühlsreligion und die Rechte des Gefühls in der Religion, vergl. Spalding über den Werth der Gefühle im Christenthum, der aber nur die Gefühle in Beziehung auf die Idee der Erlösung betrachtet. — Vater über Rationalism, Gefühlsreligion und Christenthum, Halle 1823.

cismus, nehmlich: 1) eine größere Wärme im Vergleich mit der Verſtandesreligion, in ſo fern man Wärme dem zuſchreibt, was unmittelbar aus der Vernunft hervorquillt, Kälte dem abgeleiteten. 2) Dunkelheit, im Gegenſatz der Klarheit und Deutlichkeit, die unſern Vorſtellungen durch Begriffe gegeben wird. Aber im Allgemeinen iſt doch dieſe Begriffsbeſtimmung von Myſticismus noch ſehr unbeſtimmt. Denn 1) iſt hier noch gar nicht beſtimmt, welche Art von Wahrheiten zu dieſen unmittelbaren gehören, die nur mit dem Gefühl aufzufaſſen ſind, welcher Grad von Gefühl alſo ein Vorherrſchen deſſelben, oder ein Ueberſchreiten ſeiner Gränzen zu nennen ſey. 2) Dann aber iſt dieſer Begriff noch viel zu weit. Gefühlsreligion, d. h. Ueberſchreiten des Gefühls über ſeine Gränzen in der Religion, iſt Schwärmerey in der Religion überhaupt, wovon der Myſticismus nur eine beſondere Gattung iſt. Näher kommen wir unſerem Ziel ſchon in der folgenden Frage,

2) wo von dem Streit zwiſchen Wiſſen und Glauben die Rede iſt, wobey die endlichen Schranken der Vernunft im Erkennen beſtimmt werden müſſen. Bey der Unterſcheidung zwiſchen Wiſſen und Glauben kommt es hauptſächlich darauf an, die Unterordnung des Wiſſens un-

ter den Glauben anzuerkennen. Diese Unterordnung muß die Grundlage seyn, auf der alle gesunde Religionslehre beruhen muß. Die Ursache davon aber liegt in der beschränkten Natur unsrer Vernunft. Vernünftige und sinnliche Natur sind nehmlich auf das engste im Menschen verknüpft. Während er seiner Vernunft nach einer höheren, geistigen Welt angehört, ist er durch seine Sinnlichkeit doch immer an die Schranken der endlichen Welt gebunden. Die Schranken der Endlichkeit sind die nothwendigen, unüberschreitbaren Gränzen, innerhalb welcher der Mensch sich bewegen kann. Also auch die menschliche Vernunft muß in ihren Aeußerungen diese Gränzen der Endlichkeit anerkennen. Sie vermag sich nicht ganz unabhängig und frey zu bewegen, sondern ist immer den Bedingungen der Sinnlichkeit unterworfen. Sie bedarf einer Erregung durch äußere, sinnliche Gegenstände, um thätig werden zu können; und nur vermittelst sinnlicher, endlicher Dinge, nie unmittelbar und ganz rein, kann sie sich im Leben äußern. Daher erstreckt sich auch das Erkennen der Vernunft nicht weiter als auf die sinnlichen, endlichen Dinge. Und dieses ist eben das Gebiet des Wissens. Das Wissen bezieht sich nur auf das Erkennen der Welt in Zeit und Raum. Auf die

Endlichkeit, die wir nur unter den Bedingungen von Zeit und Raum zu betrachten im Stande sind, bezieht sich eben sowohl das historische Wissen, oder die Erfahrung, als die mathematische Anschauung, und das logische Denken in Begriff, Urtheil und Schluß. Aber das Wissen trägt seinem Wesen nach die Unvollendbarkeit und den Widerspruch in sich. Indem nehmlich die Bedingungen der Anregung der Vernunft nicht in ihr selbst liegen, sondern von außen durch etwas Fremdes, durch die Sinnlichkeit gegeben werden, so ist das Wissen einer Zufälligkeit unterworfen, und daher als schlechthin unvollendbar anzusehen. Die allgemeinen Bedingungen von Raum und Zeit gehen über jede Gränze hinaus, und lassen sich darum nie als vollendet in der Erkenntniß denken. In seiner möglichst vollkommenen Gestalt, ist Wandelbarkeit, Unvollkommenheit, Beschränktheit und Widerspruch Charakter des Wissens. Die Vernunft aber verlangt nothwendig und unmittelbar Einheit, Unbedingtheit, Vollendung. Dieß Gesetz der Vernunft, das unbedingt und unmittelbar seine Ansprüche geltend macht, nöthigt uns, in dem Wissen nicht das wahre Wesen der Dinge zu erblicken, sondern, im Selbstvertrauen auf unsere Vernunft, eine Welt der Einheit und Vollkommenheit anzuer-

klären sucht, hält der Mysticismus das Bild des Göttlichen, das ihm das religiöse Gefühl vorhält, für unmittelbare höhere Anschauung der Gottheit selbst. (Dabey aber kann er es dennoch nicht vermeiden, daß er häufig die angeschauten Gegenstände den Gesetzen des Verstandes zu unterwerfen, und in Begriffe aufzulösen strebt.) Man kann also den Mystikern darin wohl Recht geben, daß die Religion nur im Gefühl und durch Gefühl leben und sich äußern könne; aber dagegen müssen sie auch wieder zugeben, daß der Verstand wachend und richtend darüber stehe, Bild von Sache scheidend, das Endliche vom Unendlichen trennend, und die Grundwahrheit festhaltend, daß die Idee an sich immer negativ, nur das Bild davon positiv seyn könne.

Als Resultat der bisherigen Untersuchungen ergiebt sich eine dreyfache Thatsache für den Mysticismus:

1) Mysticismus ist vorherrschende Gefühlsreligion.

2) Mysticismus ist Vermengung des Wissens und Glaubens, des Endlichen und des Unendlichen.

3) Mysticismus ist Verwechselung von Idee und Symbol.

Aus dieſen Thatſachen ergiebt ſich nun, daß aller Myſticismus von dem Gefühl ausgeht, das ſeine Gränzen überſchreitet, und das menſchliche Denken und Thun beherrſcht. Das durchgehende, beſtehende Ziel des Myſticismus iſt aber, wie ſich ebenfalls hieraus ergiebt, Ueberſchreiten der endlichen Schranken der Vernunft vermittelſt des Gefühls. Das allgemeine Streben in der Religion iſt: Gemeinſchaft mit Gott. Aber der Myſtiker vergißt die unüberſchreitbare Gränze zwiſchen Endlichem und Unendlichem. Er begnügt ſich daher nicht mit der mittelbaren Gemeinſchaft mit Gott, welche die Vernunft ihm darbietet, ſondern indem er die Vernunft verſchmäht, ſtrebt er nach einer unmittelbaren Vereinigung mit Gott. Aus dieſem Ziel des Myſticismus fließt ſehr natürlich, faſt nothwendig, das Mittel dazu, das den Myſticismus ſehr weſentlich charakteriſirt, nehmlich Paſſivität und Gegenſtreben gegen die Natur. Wenn der Myſtiker über ſeine Vernunft hinausſtrebt, ſo kann es nicht die Vernunft ſelbſt ſeyn, die ihn über dieſelbe erheben kann, ſondern dieß muß durch eine fremde Kraft geſchehen. Dieſe Kraft kann ferner weder in der ſinnlichen Natur des Menſchen ſelbſt, noch in der äußeren Natur liegen; denn eben dieſe

iſt es, die durch ihre nothwendigen Naturgeſetze, durch die beengenden Schranken, welche ſie der Vernunft anlegt, das Erheben derſelben zu der unmittelbaren Vereinigung mit dem Unendlichen hindert. Alſo nicht die eigene Kraft, ſondern eine fremde, über Natur und Vernunft erhabne Kraft kann allein zu dem Ziel der Myſtiker führen. Und als eine ſolche denken ſie ſich die göttliche Kraft, die auf ſie einwirkt. Da aber die eigene Kraft, oder die eigene Natur, dieſem Erheben über ſie ſelbſt nicht allein nicht förderlich, ſondern vielmehr hinderlich ſeyn muß, indem ſie immer ihre Selbſtſtändigkeit geltend zu machen und daher der Einwirkung einer fremden Kraft entgegenzuſtreben ſuchen muß, ſo entſteht ſehr natürlich bey den Myſtikern das Beſtreben, die Selbſtthätigkeit der eigenen Vernunft, der eigenen Natur, mit einem Wort der eigenen Perſonen zu bekämpfen und zu unterdrükken, und ſich von der Verbindung mit der äußern Natur immer mehr loszureißen. Denn ſo nur werden ſie der fremden Kraft Raum und Herrſchaft in ſich gewähren. So ſtrebt der Myſtiker durch Paſſivität oder Verneinen ſeiner Perſon und durch Gegenſtreben gegen die Natur, ſeine endlichen Schranken „durchbrechen“ (zum Durchbruch zu kommen, nach dem eigenthümlichen Ausdruck) und

in eine unmittelbare Vereinigung mit der Gottheit gelangen zu können.

Damit ist uns Quelle, Ziel und Mittel des Mysticismus gegeben.

1) Die Quelle, aus welcher der Mysticismus ausfließt, ist das Gefühl, welches auf die angegebene Art zu Vermischung von Wissen und Glauben, Idee und Symbol führt.

2) Das Ziel dem er zustrebt, ist unmittelbare Vereinigung mit Gott.

3) Das Mittel, durch welches er dieß Ziel zu erreichen strebt, ist Passivität und Opposition gegen die Natur.

Aus diesen Bestandtheilen läßt sich eine vollständige Begriffsbestimmung des Mysticismus ableiten. Mysticismus ist die durch vorherrschendes Gefühl in der Religion erzeugte[7]) Meinung, daß man auf leidentlichem

7) Als wesentlicher Bestandtheil des Mysticismus muß es immer festgehalten werden, daß diese Meinungen durch das vorherrschende Gefühl erzeugt seyen. Denn ob man gleich häufig alle jene mystischen Lehren, von unmittelbarer Verbindung mit der Gottheit, von der Unfähigkeit des Menschen, und dessen Verdorbenheit, von passivem Hingeben und

(passivem) Wege, zu einer unmittelbaren Verbindung mit der Gottheit gelangen könne.

Nach diesem Begriff läßt sich ein Analogon des Mysticismus in allen Theilen des menschlichen Wissens denken. Halten wir nehmlich den Hauptcharakter des Mysticismus, die Passivität der menschlichen Natur, und die Haupttendenz desselben, durch diese Passivität einen unbegreiflichen, geheimen Einfluß höherer, unbekannter Kräfte auf die menschliche Natur zu erfahren, fest, denken wir uns unter diesen höheren Kräften nicht gerade immer die höchste, die Gottheit selbst, und beziehen wir diesen Einfluß nicht allein auf die geistige, sondern auch auf die körperliche Natur des Menschen, so ist Mysticismus denkbar in allen Wissenschaften, die sich auf den Menschen beziehen.

Unterdrückung der eigenen Natur u. s. w. mit kaltem Verstand auffassen, und durch Begriff und Schluß beweisen sieht, so ist hier doch kein Mysticismus, weil das Organ desselben, das vorherrschende Gefühl mangelt. Jene können nur überzeugt seyn, daß bey dem oder jenem ein solcher unmittelbarer Einfluß der Gottheit statt gefunden habe, aber sie können nie einen solchen an sich selbst erfahren.

So finden wir leicht einen Myſticismus in der Philoſophie, deſſen Nachweiſung durchaus keiner Schwierigkeit unterworfen iſt, weil er hier ſo genau mit dem religiöſen Myſticismus zuſammenhängt. Die Vermiſchung des Göttlichen mit dem Sinnlichen, die Verneinung der perſönlichen Natur des Menſchen, hat in der Geſchichte der Philoſophie, von dem Plato bis zu der abſoluten Identität des Schelling unter verſchiedenen Formen, ſich fortwährend geltend zu machen geſucht.

Eben ſo leicht wird ſich auch in der Poeſie der Myſticismus finden laſſen. Schon in dem religiöſen Myſticismus findet die Poeſie reichen Stoff zu myſtiſchen Dichtungen. Aber im weitern Sinne verdienen auch die romantiſchen Ritterdichter, die empfindelnden, nervenſchwachen Liebeskranken, die überſpannten Naturbewunderer den Nahmen des Myſticismus; denn ſie alle meinen in ihrem blinden Gefühlstaumel, in paſſiver Hingebung die Menſchheit auf einem höheren Standpunkt darzuſtellen.

In der Naturwiſſenſchaft erſcheint der Myſticismus als Alchymie, die durch gewiſſe Zauberformeln übernatürliche Wirkungen in der Natur hervorzubringen, oder durch die Natur, übernatürliche Kräfte beherrſchen zu können glaubt.

Auf ähnliche Weise hat sich in neuerer Zeit auch in die Medicin ein Mysticismus eingeschlichen. Denn der Magnetismus ist es, der durch Mysticismus sehr häufig gemißbraucht und verunstaltet wird, indem man nicht in den Gränzen der Natur stehen bleibt, sondern an die unmittelbare Einwirkung höherer, göttlicher Kräfte glaubt, weil man die natürlichen Ursachen der Wirkungen nicht zu ergründen vermag, oder wohl gar die Religion als Heilmittel gebrauchen will, so daß sich der Aberglaube religiöser Wundersucht mit der Heilkunde vermischt.

Auch in der Geschichte als Wissenschaft, oder in der Philosophie der Geschichte zeigt sich der Mysticismus als Passivität und als Gemeinschaft des Menschen mit Gott. Blicken wir nur auf die Meinungen, die wir so häufig über die Geschichte vernehmen, daß die Menschheit keineswegs fortschreite, sondern zu immer tieferem Verfall und Schwäche herabsinke, daß es einen vollkommenen Urzustand der Menschheit gegeben habe, wo sie in enger, seliger Gemeinschaft mit der Gottheit selbst gelebt habe, und dadurch im Besitz der höchsten Weisheit, Tugend und aller menschlichen Vollkommenheit gewesen sey, auf die Behauptung, daß unsere jetzige Cultur nur Bruchstücke

jener verſunkenen Herrlichkeit enthalte; daß die Menſchheit, durch eigenes, ſelbſtſtändiges Handeln und Weiterſtreben, in beſtändigem Abfall von jenem vollkommnen Zuſtand begriffen ſey, und daß daher nur in paſſivem Zurückſtreben zu dieſem Urzuſtand der Vorzeit das Heil für die Menſchheit zu ſuchen ſey. Solche Anſichten finden wir bey den einſeitigen Bewunderern der morgenländiſchen Vorzeit, beſonders der indiſchen Weisheit, bey den phantaſtiſchen Verehrern des Mittelalters und den deutſchthümleriſchen Schwärmern mit ihren Träumen von ehemaliger Größe, Stärke und Herrlichkeit unſerer germaniſchen Vorfahren, u. a.

So können wir auch in der Rechtswiſſenſchaft einen Myſticismus finden. Dahin gehören die Rechtsgrundſätze, nach denen man die Begriffe von Recht, Geſetz u. ſ. w. nicht aus der Vernunft ableitet, und die poſitiven Geſetze nur als Verſuche das Vernunftgeſetz auf die beſtehenden Verhältniſſe anzuwenden betrachtet, ſondern das hiſtoriſch gegebene Recht für das Recht an ſich hält, darin gleichſam einen durch höhere Eingebung und Leitung geheiligten Rechtszuſtand erblickt, und deswegen eine ſelbſtſtändige, freye, philoſophiſche Fortbildung des Rechts nicht geſtatten will.

Aus einer ähnlichen Vermischung des Göttlichen mit dem Menschlichen entsteht auch in der Politik ein Mysticismus, ähnlich dem in der Rechtswissenschaft.

Doch ich unterlasse es, den Mysticismus noch weiter durch die verschiedenen Gebiete der Wissenschaft durchzuführen, indem ich selbst das Unvollkommene und Unzureichende dieser Ausführungen fühle, und nur bey der Ueberzeugung von der Wahrheit des Grundgedankens mich beruhige. Es würde, wie mir es scheint, eine würdige und der Wissenschaft segenreiche Aufgabe für einen das gesammte Feld der Wissenschaften hell durchschauenden Geist seyn, diesen, nach meiner Meinung nicht genug beachteten Gedanken auszuführen, und den Mysticismus durch alle Theile der Wissenschaft durchzuführen.

---

2) Darstellung des Mysticismus in seinen verschiedenen Erscheinungen.

Die Geschichte zeigt uns die mannichfachsten Gestalten des Mysticismus. Diese lassen sich, je nachdem die Eintheilungsgründe verschieden sind,

auf mancherley Weise in gewisse Klassen ordnen. Nach allgemeinern Eintheilungen ist der Mysticismus mehr theoretisch oder praktisch, mehr aktiv oder passiv.

1) Theoretisch ist der Mysticismus, dessen Thätigkeit mehr auf das Erkennen gerichtet ist, praktisch, der hauptsächlich im Empfinden beruht. Der theoretische Mysticismus beruht also in unmittelbarer Anschauung des göttlichen Wesens, der praktische in unmittelbarer Vereinigung mit der Gottheit. Das Erkenntnißvermögen des Mystikers ist aber die Phantasie. Durch sie gestaltet er die Bilder von den göttlichen Dingen, die er für unmittelbare Anschauung hält. Das Bewußtseyn der Vereinigung mit der Gottheit erhält dagegen der Mystiker durch das Gefühl im engern Sinn. Man wird also richtig sagen können, der theoretische Mysticismus ist derjenige, in welchem die Phantasie vorherrscht, der praktische, wo das Gefühl vorherrscht. Das Unmittelbare ist der bleibende Charakter des Mysticismus; das Verschiedene sind nur die Werkzeuge. Die erstern schauen, die zweyten fühlen unmittelbar.

2) Nach der verschiedenen Richtung die das Gefühl nehmen kann, ist der Mysticismus theils aktiv, theils passiv. Aktiv ist er, wenn das

von außen erregte Gefühl ſich nach außen richtet, und dadurch zur That wird. Dann geht der Myſticismus in Fanatismus über. Paſſiv iſt er, wenn das Gefühl ſich nach innen kehrt, ſich in das eigene Gemüth verſchließt, bloße Contemplation bleibt. Dieß iſt das eigenthümliche Gebiet des Myſticismus im ſtrengern Sinn.

3) In ſo fern der Myſticismus als religiöſe Gefühlsſtimmung zu betrachten iſt, die in Begriffe verwandelt und verſinnlicht worden ſind, und die dadurch gleichſam mit Fleiſch und Blut bekleidet und verkörpert ſind, läßt ſich aller Myſticismus unter die drey äſthetiſchen Ideen der Begeiſterung, der Aufopferung und der Andacht ordnen, welche das ganze Gebiet der religiöſen Gefühlsſtimmungen in ſich faſſen.

1) Unter der Idee der Begeiſterung, welche die freudige, hoffnungsvolle Welt-Anſicht, den Glauben an ein Reich Gottes auf Erden, und den Trieb dafür thätig zu ſeyn in ſich enthält, ſteht der Fanatismus, deſſen Thätigkeit nach außen, auf die Realiſirung der myſtiſchen Ideen gerichtet iſt, und der Chiliasmus, der die Erreichung myſtiſcher Zwecke im Großen, die Errichtung eines myſtiſchen Reiches Gottes auf Erden hofft.

2) Die Ergebung oder Aufopferung iſt

das Bewußtſeyn der menſchlichen Schuld und der menſchlichen Schwäche, in welchem ſich der Menſch unter die göttliche Allmacht und Heiligkeit beugt. Dieſe Idee erzeugt die myſtiſchen Ideen von dem gänzlichen Verderben und dem völligen Unvermögen des Menſchen, das Gute zu thun, von der göttlichen Gnade und Erlöſung, woraus dann die Paſſivität des Myſticismus, der Quietismus, die pietiſtiſch-myſtiſche Demuth, die Verachtung der Menſchenwürde u. ſ. w. hervorgeht.

3) Die Andacht, d. h. die Ahnung des göttlichen Geiſtes in der Natur und in uns, die Erhebung des Geiſtes zu Gott in Anbetung und Verehrung, iſt das eigentliche Feld des Myſticismus, indem die Träume von unmittelbarer Vereinigung mit Gott, das Ziel des Myſticismus, nichts anderes als die Verkörperung der Idee der Andacht ſind [8]).

---

8) Vorzugsweiſe gehört doch der Myſticismus den beyden letzteren Ideen, der Ergebung und Andacht, weil nur ſie das vorherrſchende Princip der Paſſivität zulaſſen. Die Begeiſterung iſt ihrer Natur nach mehr aktiv. Jedoch iſt auch der Fanatismus, obgleich ſeiner Natur nach immer nach außen gerichtet, doch in dem Sinne paſſiv, als er nicht ſich ſelbſt, ſondern ei-

Mehr im Besondern läßt sich der Mysticismus nach der verschiedenen Gestaltung einzelner Lehren in verschiedene Gattungen abtheilen.

1) Der Quell aller mystischen Spekulationen ist, die Lehre von der ursprünglichen Verbindung des Menschen mit Gott, oder von der ursprünglichen Göttlichkeit der menschlichen Natur. Unter diesen Spekulationen lassen sich hauptsächlich zwey Ansichten unterscheiden:

a) Der Dualismus, der die Entstehung aller Dinge aus einem doppelten Princip, einem guten und einem bösen, ableitet, stellt, als das Gute und das Böse, Geist und Materie (Fleisch), das Reich des Lichts und der Finsterniß, Gott und Welt oder den guten Gott und den bösen Gott, einander gegenüber. Dieser mystische Kampf zwischen den zwey feindlichen Mächten, wird durch den Emanatismus, der eng mit dem Dualismus zusammenhängt und folgerecht daraus abgeleitet werden kann, auch in die menschliche Natur übergetragen. Denn nach dem Dualismus hat der Mensch eine doppelte Natur, von denen die eine, der Geist

---

ner in ihm wirkenden göttlichen Kraft seine Thätigkeit zuschreibt.

(πνευμα) [9]) von dem höchsten Gott selbst ausgeflossen ist (emanavit) und von der Materie oder dem Körper, gefangen gehalten wird. Daraus folgt, daß der Mensch vor seiner Geburt mit Gott vollkommen eins war, oder, wie man sich ausdrücken darf, selbst Gott war, und daß er, durch „Ertödtung der Materie," seinen Kerker zu sprengen, und zu dieser ursprünglichen Einheit mit Gott zurückstreben müsse. — Dieß ist der Mysticismus der Gnostiker und zum Theil auch der Neu-Platoniker.

b) Der Pantheismus dagegen, dieß ist die andere jener Hauptansichten, sucht auf einem andern Wege die unmittelbare Verbindung des Menschen mit Gott darzustellen. Er hebt den Unterschied zwischen Gott und Welt, zwischen Geist und Materie ganz auf, und vergöttlicht so gleichsam die Natur, und mit ihr, als Theil derselben, den Menschen. Der Unterschied zwischen Gott und Welt, Endlichem und Unendlichem, wird von dem

9) Geist, πνευμα, ist nach den Theorien dieser Philosophie zu unterscheiden von Seele, ψυχη, so daß die erstere eben von göttlichem Ursprung und göttlichem Wesen ist, die andere der materiellen Welt angehört, und die Lebenskraft des Körpers bedeutet.

Pantheismus nur aus einer verschiedenen Betrachtungsweise der Dinge abgeleitet, so daß man Endliches und Unvollkommenes, d. h. die Natur erblickt, wenn man sie aus dem beschränkten Standpunkt betrachtet, den die Gesetze der menschlichen Natur und Vernunft geben, das Unendliche und Geistige aber, oder Gott selbst in allen Dingen unmittelbar anschaut, sobald man die Gränzen der Vernunft überschreitet, und aus einem höhern Standpunkt, mit geistigem Auge zu schauen gelernt hat. Von dem platonischen ἓν καὶ πᾶν, und noch weiter hinauf, bis hinab zu dem Schellingischen Identitätssystem, hat sich diese mystische Vermischung des Göttlichen und Weltlichen fortwährend erhalten.

Zu der Bestätigung solcher Spekulationen wurde von den Mystikern die kirchliche Lehre von dem ursprünglich vollkommenen Zustand des Menschen, oder von dem Ebenbild Gottes im Menschen benutzt.

2) In der Lehre von dem Fall des Menschen, sind

a) Ueber die Art, wie der Mensch dieser ursprünglichen Vollkommenheit beraubt, und der unmittelbaren Verbindung mit Gott entrissen worden sey, verschiedene Meinungen unter

den Mystikern. Bekannt sind die gnostischen Theorien ohne Zahl, von denen einige die menschliche Verdorbenheit von dem bösen Princip oder dem Satan, andere von einem untergeordneten Gott, einem Demiurg oder Aeon, andere von dem höchsten Gott selbst, endlich andere von dem Ungehorsam der ersten Menschen ableiten. Die meisten Mystiker, nur die Gnostiker und Manichäer ausgenommen, schließen sich an die kirchliche Lehre an, nach welcher durch die Sünde der ersten Menschen, wozu die List des Satans sie verlockte, die Natur aller folgenden Menschen gänzlich verdorben sey. So wurde diese Lehre, besonders in der Gestalt wie sie Augustin später ausbildete, eine feste Stütze für alle folgenden Mystiker.

b) Eben dieser kirchlich-augustinischen Lehre folgen die Mystiker auch in der Beschreibung des Zustandes des Menschen nach dem Fall. Darin stimmen fast alle Mystiker überein, daß der Mensch nicht allein seiner ursprünglichen Glückseligkeit beraubt sey, sondern daß ihm auch die Kräfte, um sie wieder zu erlangen, gänzlich fehlen. Die Mystiker behaupten also, daß der Mensch weder durch seine Vernunft, (als Erkenntnißvermögen) Gott und die göttlichen Dinge erkennen könne,

noch durch seinen Willen, was Gott und seine Pflicht ihm gebietet, vollbringen könne.

3) Aus diesem Unvermögen der menschlichen Natur folgt nothwendig, daß die Mystiker die Quelle des menschlichen Heils anderswo suchen müssen. Und diese Quelle bietet ihnen eine andere kirchliche Lehre der augustinischen Theorie, die Lehre von der göttlichen Gnade und der Erlösung durch Christum. In dieser Lehre von der Art und den Mitteln die ursprüngliche Seligkeit der Menschen wiederherzustellen bemerken wir die aller merkwürdigsten und eigenthümlichsten Gestalten des Mysticismus. Alle stimmen zwar nach dem Begriff des Mysticismus darin überein, daß man der göttlichen Gnade nur durch Verneinung und Unterdrückung der natürlichen Kräfte theilhaftig werden könne, aber sie unterscheiden sich

a) darin, daß sie entweder durch Unterdrückung der natürlichen Vernunfterkenntniß, zu einer höheren, übernatürlichen Anschauung Gottes und der religiösen Geheimnisse gelangen zu können glauben, oder durch gewisse äußere Handlungen und Uebungen die „Begierden des Fleisches" zu überwältigen, und durch freywillige Selbstpeinigungen ihr Gemüth zur Verachtung der Welt

und zu einer höheren Heiligkeit zu führen suchen. Das erstere ist die Theosophie, das andere die Asceti k.

b) Eine andere Verschiedenheit der Meinungen besteht darin, daß sie entweder mehr auf negativem oder mehr positivem Wege ihr Ziel zu erreichen suchen.

1) Auf negativem Wege streben sie ihrem Ziele zu, wenn sie durch gänzliche Verneinung und Unterdrückung ihrer natürlichen Kräfte im Erkennen und Handeln, oder durch vollkommene Passivität, einen übernatürlichen Einfluß Gottes zu erfahren, und die höchste Seligkeit und Vereinigung mit Gott zu erreichen glauben. Unter diesen lassen sich nun mehrere, dem Grad nach verschiedene Gattungen unterscheiden, von denen die merkwürdigsten folgende sind:

Das Mönchthum kann in so fern als besondere Art von Mysticismus gelten, als nach seinen Grundsätzen, Verachtung der Welt, Trennung von dem Umgang mit Menschen, eine höhere Heiligkeit, und eine engere Gemeinschaft mit Gott verleiht.

Einen Grad höher steht der Quietismus, der durch Vermeidung und Unterdrückung jeder Thätigkeit und Bewegung des Geistes, sich zu

dem höchst möglichen Grade von Ruhe zu erheben sucht, in welchem er, ungestört von jedem Einfluß äußerer und „fleischlicher“ Dinge, nur auf Gott sein ganzes Gemüth richten kann. Denn in diesem Zustand glaubt er Gott selbst unmittelbar anschauen, und mit seinem Wesen vereinigt werden zu können. Zum höchsten Grad des Mystikismus in dieser Richtung erhebt sich über den Quietismus,

der Nihilismus, der in rasender, unsinniger Wuth gegen sich selbst, jedes eigene Handeln und Wollen gänzlich in sich zu vernichten, mit einem Wort seine eigne Person in den Zustand des Nichts zu verwandeln strebt. Denn auf diese Weise wähnen sie den Geist von den Fesseln der Natur zu befreyen, und zu demjenigen höchsten Grad der Vereinigung mit Gott zu gelangen, in welchem sie, des Bewußtseyns des eigenen persönlichen Daseyns beraubt, gleichsam verschlungen sind von der Gottheit (absorptio in divinitate). Nur morgenländische Phantasie konnte bis zu diesem Grad von Raserey führen [10]).

---

10) Tholuk Ssufismus, s. theosophia Persarum pantheïstica. Berol. 1821. Im 3ten Cap. dieses merkwürdigen Buches erzählt er, wie unter den Indern

2) Eine mehr **positive** Richtung nimmt der Mysticismus, wenn er zwar die natürlichen Kräfte des Menschen zu unterdrücken strebt, dafür aber sich höhere, übernatürliche, zuschreibt. Diese Gattung des Mysticismus zeigt sich also in den schwärmerischen Meinungen, von höherer Erkenntniß und größerer Frömmigkeit, die aus der Verbindung mit Gott hervorgehen. Der Grundgedanke bey solchen Meinungen ist immer jene mystische Entgegensetzung zwischen **Aeußerlichem** und **Innerlichem**. Diese Entgegensetzung zeigt sich

erstlich in Beziehung auf das Wissen. Hier wird durch Fleiß gesammelte Gelehrsamkeit, und durch Begriffe und Beweise begründetes Wissen als das Aeußerliche, verworfen, und ihm eine **innerliche**, durch Erfahrung unmittelbar aus dem Geist geschöpfte Anschauung, entgegengesetzt.

---

die Brahmanen und Buddhaisten dem Quietismus ergeben gewesen seyen, bey den Chinesen aber sey dieser Quietismus unter der Herrschaft der Lehre des Cong-fu-tse, hauptsächlich von den Johianern bis zum Nihilismus gesteigert worden, indem diese darauf ausgiengen, sich selbst in den Zustand des Nichts zu versetzen, um damit in das Wesen der Gottheit überzugehen.

Zweytens zeigt sich dieser Kampf zwischen Innerem und Aeßerem in der Verachtung aller äußerlich ausgesprochenen Gesetze, die sich nicht allein auf die bürgerlichen und kirchlichen Gesetze bezieht, sondern bey vielen Mystikern auch auf die moralischen übergeht. (Begharden u. a.) Ueber alles dieses setzen sie eine innerliche fromme Gesinnung, die über alle Gesetze erhaben ist.

Nach der negativen Richtung des Mysticismus wird also alles Heil des Menschen ganz allein von der Wirksamkeit Gottes abgeleitet; nach der positiven dagegen wird dem Menschen, außer seinen natürlichen Kräften, noch ein übernatürliches, göttliches Vermögen zugeschrieben. Ihrem Wesen und Begriff nach kommen sie mit einander überein, verschieden sind sie nur ihrer Aeußerung nach. (S. oben S. 31. Note g.)

4) Endlich giebt es noch verschiedene Formen des Mysticismus in Beziehung auf das Ziel das sie sich vorsetzen. Das gemeinschaftliche und durchgehende ist hierbey die übernatürliche Vereinigung mit Gott. Darauf beziehen sie die kirchlichen Dogmen von Gemeinschaft der Christen mit Christo, z. B. im heiligen Abendmal, von dem geistigen Umgang der Gläubigen mit Christo, von der Wirksamkeit des heiligen Geistes in den

Chriſten, von dem Himmelreich und der Anſchauung Gottes in demſelben. Von den Myſtikern wird dieſe Verbindung mit Gott

a) entweder theoretiſch verſtanden, als deutlichere und unmittelbare Erkenntniß oder Anſchauung Gottes und der religiöſen Wahrheiten, oder praktiſch als Vereinigung des menſchlichen Willens mit dem göttlichen.

b) Stufenweiſe erſcheint der Myſticismus in verſchiedener Geſtalt, von dem mit rohen, ſinnlichen Gefühl aufgefaßten, der jene Verbindung mit Gott in ſinnliche Anſchauung Gottes und in ſinnliches Vergnügen ſetzt, bis hinauf zu dem reineren und vernünftigeren Myſticismus, der nur eine geiſtige, obgleich übernatürliche, Verbindung mit Gott annimmt.

c) Die letzte Verſchiedenheit des Myſticismus beſteht darin, daß er entweder als bloße Idee aufgefaßt, oder auch nur auf das eigene Gemüth bezogen wird; und dann bleibt er nur contemplativ, oder daß die Idee verkörpert und nach außen gerichtet, und in der Menſchheit realiſirt gedacht wird. Hierher gehört 1) der Chiliasmus, welcher die Idee vom Reiche Gottes myſtiſch erklärt von der Vereinigung mit Gott, oder von dem im myſtiſchen Sinn im Leben

ausgeführten Willen Gottes, womit sich die rohere Vorstellung von dem höchsten sinnlichen Vergnügen, deren sie in diesem Reich genießen werden, zu verbinden pflegt. 2) Als Mysticismus, angewendet auf kirchliche Verfassung, muß Theokratie und Hierarchie betrachtet werden.

Noch muß von dem Unterschied, den man zwischen reinem und unreinem Mysticismus zu machen pflegt, geredet werden. Man geht bei der Feststellung dieses Unterschiedes von der Voraussetzung aus, daß nicht jeder Mysticismus auf Irrthum gegründet sey, sondern daß es auch einen vernunftgemäßen, mit der wahren Religion übereinstimmenden Mysticismus geben könne. Allein offenbar liegt dabei ein unrichtiger Begriff vom Mysticismus zu Grunde. Wir haben gesehen, daß der Mysticismus seiner Natur und seinem Begriff nach die Gränzen der Vernunft überschreitet, die höchste Autorität der Vernunft im Menschen nicht anerkennt, und derselben entgegenstrebt. Der Mysticismus ist also nicht anders denkbar, als in so fern er im Irrthum und der Vernunft zuwider ist, und darum immer unrein. Von einem reinen Mysticismus kann daher gar nicht die Rede seyn, und was man, abusive so nennen mag, das ist

nichts anderes als reine Religion, nicht Myſticismus [11]).

Damit hängt auch zugleich die Frage über den Werth des Myſticismus zuſammen. Aller Werth deſſelben könnte nur in ſeiner Wahrheit, in ſeiner Vernunftgemäßheit beſtehen. Der Menſch iſt ja nur Menſch durch die Vernunft, und in ſo fern er ihr unterthan iſt. Alle menſchliche Würde beruht alſo nur darauf, was die Vernunft in ihm gelte, und in wie fern er ihren Geſetzen gehorche. Empören ſich nun aber die Myſtiker gegen die Vernunft, beſtreiten ſie ihre heiligen Rechte als den höchſten Richter im Menſchen, halten ſie ſie entweder für überflüſſig und unzureichend, oder ſogar für hinderlich und ſchlecht, ſo muß der Myſticismus ſeinem Begriff und Princip nach für abſolut verwerflich erklärt werden. Ein Werth kann ihm, als ſolchem, durchaus nicht zukommen. Nur ein relativer Werth kann alſo dem Myſticismus bleiben. Zwar erzeugt der Myſ-

11) Vgl. darüber Böhm Abh. Etwas über die Behauptung, die Religion iſt nothwendig Myſtik, in Schuderoff Journal, Jahrg. 4. St. 1. S. 12. — Vgl. Vater Myſtic. und Proteſt. S. 8. und Recenſ. in Bengels Archiv, Bnd. 1. St. 1. S. 67 u. 68.

ſticismus ſehr große Nachtheile für die Menſchheit. Jenes Unterdrücken des Verſtandes, jenes Verſenken in dunkle Gefühle und jenes bewußtloſe Phantaſieſpiel, iſt der Sache der Wahrheit und Wiſſenſchaft eben ſo nachtheilig, als der Mangel an Selbſtbewußtſeyn, die Unterdrückung der eigenen Kräfte, die Paſſivität und der Quietismus, der Sinnlichkeit Nahrung giebt, die Selbſtſucht, und Gleichgültigkeit gegen das öffentliche Wohl ſtärkt, und der Wahn einer höheren Heiligkeit, Haß und Verfolgungsſucht gegen Andersdenkende weckt, der wahren Sittlichkeit aber ſchädlich iſt. Aber demungeachtet iſt der Myſticismus nicht in aller Hinſicht zu verwerfen. Vieles enthält der Myſticismus, was ihn, wenn nicht an ſich, doch in Beziehung auf gewiſſe Zeiten und Verhältniſſe, heilſam und lobenswerth macht. Dieſer relative Werth des Myſticismus muß gelten:

1) Wo der Verſtand ſo einſeitig nur Begriffe gelten läßt, daß das Gefühl ganz unterdrückt zu werden droht. Hier muß der Myſticismus den religiöſen Sinn wieder beleben, indem er die Rechte des Gefühls wieder geltend macht.

2) Wo der Verſtand, ohne auf den Grund des Glaubens gebaut zu ſeyn, nur inhaltsloſe leere Begriffe geben kann, und ſo zum Zweifel und Unglau-

ben führt, — da kann der Myſticismus die Rechte des Glaubens (wenn auch noch nicht eines reinen Glaubens) geltend machen und der Religion ihren Inhalt wieder geben.

3) Wo der Sittlichkeit die innere, tugendhafte Geſinnung fehlt, ſo daß ſie nur in äußerer, todter Werkheiligkeit beſteht; hier kann der Myſticismus die innere, fromme Geſinnung im Gegengeſatz des bloß äußerlichen Geſetzes wieder beleben, und der Sittlichkeit ihren wahren Werth wieder geben.

4) Endlich kann der Myſticismus, wo todtes Formelweſen, hergebrachte Gebräuche das wahre innere religiöſe Leben ertödtet haben, der Religion neue Kraft, Leben und Wärme geben.

Dieſe allgemeinen Grundzüge über das Weſen und den Werth des Myſticismus, können uns leiten bey der richtigen und unpartheyiſchen Beurtheilung der Geſchichte des Myſticismus. Mag auch der Myſticismus ſeinem Begriff nach abſolut verwerflich ſeyn, in der Geſchichte können wir es ohne ungerecht zu ſeyn, nicht verkennen, daß die heilſamſten Veränderungen in dem Zuſtand der Religion, oft durch den Myſticismus bewirkt wurden.

3) Allgemeine Ueberſicht der Geſchichte des Myſticismus in der chriſtlichen Kirche.

Um meine Leſer auf den rechten Standpunkt zu ſtellen, halte ich es für zweckmäßig, durch eine kurze Ueberſicht der Geſchichte des Myſticismus bis auf die Stelle in der Geſchichte hinzuführen, die hier behandelt werden ſoll. Der Begriff des Myſticismus, den wir nun kennen gelernt haben, macht es uns hinlänglich erklärlich, daß durch die ganze Geſchichte der Menſchheit eine ununterbrochene Kette von Myſticismus ſich durchzieht. Die Anlage dazu liegt in der menſchlichen Natur ſelbſt. Jeder fromme Menſch ſucht ſich gewiſſe Vorſtellungen von dem Göttlichen zu machen. Aber alle poſitiven Begriffe verſchwinden, ſobald er ſie mit dem Verſtand zu prüfen und zu begründen ſucht. Er fühlt ſich zu einer Gemeinſchaft mit Gott hingezogen, und doch geſtattet ihm der Verſtand keine andere Annäherung, als die Verneinung aller endlichen Schranken. Wie natürlich, daß der ungebildete, eines höheren Verſtändniſſes durch den Glauben nicht fähige Menſch, zu dem Gefühl ſeine Zuflucht nimmt, das ihm ſeine Bilder von der Gottheit ungeſtört läßt, das ihm den Wahn

einer innigen Gemeinschaft mit Gott nicht raubt. Gerade die frommsten und edelsten Menschen haben also die stärkste Anlage zum Mysticismus; und sie werden überwältigt von seiner Gewalt, wenn sie nicht Bildung des Verstandes genug haben, um durch Wissenschaft und Charakterfestigkeit ihm zu widerstehen.

So werden wir es auch erklärlich finden können, daß gleich im Anfang der Geschichte des Christenthums, auch schon der Mysticismus sich in der christlichen Kirche festgesetzt hatte. Dennoch war die reine, ursprüngliche Lehre Christi frey von Mysticismus. Nach einer gesunden Erkläruug des N. T. ist sowohl jene Verbindung der Frommen mit Gott, der Vernunft uud Natur gemäß, als auch die Verbindung Christi selbst mit Gott, und der ächt christliche Begriff von Offenbarung, den Gränzen und Gesetzen der Vernunft und Natur unterworfen. Demungeachtet aber finden sich gleich in dem ersten Jahrhundert des Christenthums mystische Meinungen, von unmittelbarer Offenbarung der Lehre Christi, von der Göttlichkeit Christi, von der Inspiration der Apostel, von Wundern und daraus abgeleiteter Göttlichkeit der Lehre Christi. Eine mystisch-ascetische Moral aber bemächtigte sich in kurzer Zeit der ganzen christlichen Kirche, und

drohte die reine, ächte Christuslehre gänzlich zu ersticken. Wir müssen also die Quelle dieses Mysticismus der ersten Christen außerhalb der Lehre Christi selbst suchen. Im genauesten historischen Zusammenhang stand das Christenthum mit dem Judenthum.

Allein hier finden sich nur wenige Spuren von Mysticismus. Der ursprüngliche Mosaismus beruhte streng auf der Idee der Wahrheit. Sein Hauptgebot war „ihr sollt euch kein Bild machen von Gott.“ In ihm wurde zuerst die reinere Idee von einem unendlichen, ewigen, einzigen Gott ausgesprochen. Nichts anderes kann auf den Mysticismus bezogen werden, als die einfachen und kindlichen Ideen von einer übernatürlichen Verbindung Gottes mit seinem Lieblingsvolk, von der übernatürlichen Wirkung Gottes durch die Propheten und deren Weissagungen, die hauptsächlich später durch den Einfluß orientalischer Lehren, einen mystischeren Charakter annahmen, im Besondern aber die geheimnißvollen Erwartungen eines Messias, in dem sich die göttliche Kraft unmittelbar äußern werde. Erst in späteren Zeiten, als sich die Lehren der orientalischen und griechischen Philosophie mit der jüdischen Religion vermischten, trat der Mysticismus offener hervor.

Die Essener und Therapeuten sind solche orientalisch-griechische Asceten, die durch mystische Reinigung von äußern und sinnlichen Dingen, eine mehr innerliche Religion und strengere Sitten erstrebten. Diese mochten einen nicht unbedeutenden Einfluß auf die ersten Christen gehabt haben.

Orientalische, und griechische Lehren aber erzeugten auch den christlichen Mysticismus.

Der Orient muß als die letzte Hauptquelle des Mysticismus betrachtet werden. In spekulativer Hinsicht erscheint er hier als Dualismus und Emanatismus. Praktisch aber tritt das Princip der Passivität so stark hervor, daß es bey den Indern, besonders den Brahminen, bis zum Nihilismus gesteigert wird, als Quietismus und Mönchsmoral aber allgemein herrschend ist. Dieß ist die Quelle der durch die ganze christliche Kirche durchgehenden Mönchsideen, die durch Aegypten und Kleinasien nach Griechenland einwanderten, und oft die christliche Lehre zu überwältigen drohten.

In Griechenland äußerte sich der Mysticismus hauptsächlich bey einigen Philosophen.

Schon früher mochten in den Mysterien, die aus Aegypten nach Griechenland verpflanzt wurden, manche mystisch-mönchische Ideen geherrscht haben. Stärker trat der griechische Mysticismus im Py-

thagoras hervor, deſſen pantheiſtiſche Spekulationen und deſſen Reinigungsmoral ganz myſtiſch waren. Aber erſt in Plato offenbarte ſich der Myſticismus der Griechen in ſeiner ganzen Stärke und Bedeutung. Er gieng hervor aus der ſehr ſcharfen Trennung zwiſchen Natur und Geiſt, der ſichtbaren, äußeren Welt und der idealen Welt. Der menſchliche Geiſt gehört der idealen Welt an; er iſt göttlich, Theil und Ausfluß der Gottheit. Der Geiſt iſt zwar in gewiſſer Abhängigkeit von der Natur und ihren Geſetzen, aber er erfüllt nur ſeine wahre Beſtimmung, in ſo fern er ſich unabhängig macht von der Natur. Alſo der platoniſche Myſticismus iſt, theils Emanatismus, Vergöttlichung des menſchlichen Geiſtes (deificatio), theils Reinigungstheorie, Abſonderung von dem Sinnlichen. Erſt ſeine ſpäteren Schüler, die Neuplatoniker, verwandelten die platoniſchen Ideen, die auf myſtiſche Weiſe von Gott herkommen, in ein inneres, göttliches Licht, oder eine unmittelbare göttliche Anſchauung. Durch ſie wurde das platoniſche Syſtem conſequenter in ein Syſtem des Myſticismus umgeſtaltet. Und dieſer Neu-Platonismus hatte den größten Einfluß auf das Chriſtenthum.

Nach dieſen zwey Hauptquellen des Myſticis-

mus nahm derselbe eine doppelte Richtung in der christlichen Kirche.

1) Der gnostische Mysticismus, größtentheils morgenländischen Ursprungs, ist hauptsächlich spekulativ. Er charakterisirt sich als Emanatismus, als Feindschaft gegen die Sinnenwelt und als Gesetzverachtung. Zu derselben Gattung gehört auch der Manichäismus, der ein consequenteres System hat, und den morgenländischen Lehren getreuer ist. Er hat auf die spätere Geschichte des christlichen Mysticismus einen größern Einfluß gehabt, als der Gnosticismus.

2) Der neu-platonische Mysticismus galt vorzüglich unter den gelehrtern und gebildeten Christen. Er hatte den größten Einfluß auf die Bildung des dogmatischen Systems des Christenthums. Er erzeugte die allegorisch-mystische Auslegung der heiligen Schrift, (deren Erfinder die Neu-Platoniker Clemens von Alexandrien und Origenes sind) und die sg. disciplinam arcani, einen Hauptstützpunkt des Mysticismus. Ferner stammen aus ihr die Dogmen von der Gottheit Christi, vom Logos, von der Dreyeinigkeit, von der göttlichen Offenbarung, und später die augustinische Lehre von der Verderbtheit der menschlichen Natur, und der Versöhnung durch Christus.

In engerer Beziehung mit dem Mysticismus, stehen die Lehren von den Engeln und ihrem Einfluß auf die Menschen, von fortwährenden göttlichen Offenbarungen, Visionen und andern übernatürlichen Verbindungen mit Gott. Von diesen Lehren kam man zu der mystischen Vereinigung mit Gott selbst. Die Neu-Platoniker dachten sich diese spekulativ, als eine unmittelbare Anschauung des Wesens Gottes, zu der sie, durch Absonderung von der äußeren Welt, durch Reinigung von allem Sinnlichen, durch übernatürliche Spekulationen und Contemplationen gelangten [12]). Zu diesem neu-platonischen Mysticismus ist ohne Zweifel auch der Mysticismus des Dionys Areopagita zu stellen [13]).

Außer diesen beyden spekulativen Richtungen des Mysticismus ist noch als praktische,

3) die ascetische-Mönchsmoral bemer-

---

12) Darin zeigen sich Spuren von den drey mystischen Wegen, Reinigung, Erleuchtung, Vereinigung.

13) Vgl. Engelhardt diss. de Dionysio Plotinizante, Erlang. 1820. Desselben Uebersetzung der angeblichen Schriften des areopagitischen Dionysius, 2 Thle. Sulzbach, 1823. Baumgarten-Crusius diss. de Dionysio Areopagita, Jenae, 1823.

kenswerth. Sie galt in der ersten Zeit des Christenthums fast allgemein als Volksmoral. Sie ist größtentheils morgenländischen Ursprungs, und wurde besonders aus Aegypten und Syrien zu den Christen gebracht. Die Essener und Therapeuten theilten sie zuerst den Christen mit; und in den Wüsten Aegyptens ward das Mönchthum erzeugt, das ausdrücklich von der göttlichen Vorsehung dazu bestimmt zu seyn scheint, den Mysticismus auf die folgenden Jahrhunderte und in das Abendland fortzupflanzen.

Beförderude Umstände für das starke Umsichgreifen des Mysticismus in den ersten Jahrhunderten des Christenthums waren: der Mangel an Verstandesbildung, die sittliche Verdorbenheit, die überfeinerte und gereizte Sinnlichkeit, der Geistes-Despotismus und der äußere Druck, das allgemeine Elend, die durch die neue, durch Wunder bestätigte christliche Religion mächtig aufgeregte Phantasie und Gefühle, die Stärke des Glaubens und des religiösen Sinnes, und das Gegenstreben gegen die einseitige Begriffstheologie, die sich der christlichen Dogmatik bemächtigt hatte.

In dem neuern Zeitraum der Geschichte des Christenthums, der von der Zerstörung des abendländisch-römischen Reichs, der Gründung der dar-

aus entstehenden neuen Staaten, und der völligen Absonderung des Abendlandes von dem Morgenlande beginnt, trat zuerst ein Stillstand in der Entwickelung der menschlichen Bildung, und somit auch des Christenthums ein. Daher ist auch von Mysticismus wenig oder gar nichts zu finden. Erst da sich allmählig neues Leben unter jenen germanischen Völkern zu regen beginnt, wurde auch der Mysticismus wieder erweckt, und gelangte nun zu einer Kraft und Wichtigkeit, wie er sie noch nie vorher gehabt hatte.

Ein starker Strom von Mysticismus geht durch das ganze Mittelalter hindurch, ja selbst bis auf unsere Zeiten fort, und hat den stärksten Einfluß auf die menschliche Bildung.

Dieser Mysticismus der mittlern Zeit läßt sich in drey Perioden abtheilen.

Erste Periode, vom Anfang des 9ten Jahrh., Johann Scotus Erigena, bis Mitte des 12ten Jahrh., Bernhard von Clairveaux und seine Freunde. Diese Periode zeigt uns den pantheistischen Mysticismus des Joh. Scotus Erigena, der noch mit Scholasticismus vermischt ist, bis zu dem ersten offenen Angriff des Mysticismus gegen den Scholasticismus durch Bernhard von Clairveaux und seine Anhänger. Ferner außerhalb der

Kirche bemerken wir die erſten ſchwachen und verborgenen Beſtrebungen einiger myſtiſcher Secten gegen die päpſtliche Hierarchie, bis zu dem Punkt, wo ſie, als Katharer, als offene Secte daſtehen.

Zweyte Periode. Von der Mitte des 12ten Jahrh., dem Anfang der Albigenſer und Waldenſer, bis Mitte des 14ten Jahrh., die Unterdrückung der fanatiſchen Franziskanerſecten. Der Charakter dieſer Periode iſt: beſtimmteres Auftreten ganzer Gemeinden und Gegenden gegen die katholiſche Kirche (Albigenſer und Waldenſer), dabey aber auch häufig wilder Fanatismus und ſchwärmeriſche Sectenwuth (Fratricellen, Spiritualen, Beghärden u. ſ. w.). Dieß iſt zugleich das Zeitalter der Wunder, Viſionen, Offenbarungen, Weiſſagungen u. ſ. w.

Dritte Periode. Von der Mitte des 14ten Jahrh., Joh. Tauler, bis Anfang der Reformation. Als Eigenthümlichkeit bemerken wir in dieſer Periode, zwar gemäßigtere, aber auch planmäßigere und ernſtlichere Verſuche des Myſticismus gegen den Scholaſticismus und die katholiſche Kirche. Die deutſche, d. i. myſtiſche Theologie erhebt ſich mit neuer Kraft gegen die romaniſche, d. i. ſcholaſtiſche, und iſt jetzt glücklicher in ihrem Kampf. Der Myſticismus iſt jetzt bibliſch, praktiſch, und

voll Streben nach Wahrheit. So war es auch möglich, daß der Mysticismus der Reformation vorarbeitete, und sich mit ihr verband.

Die nachfolgende Abhandlung wird sich nur auf die erste Periode beschränken. Den neuen Mysticismus in seiner Quelle zu beobachten, seine Eigenthümlichkeit und seine Ursachen kennen zu lernen, soll die Aufgabe dieser Schrift seyn.

Erſter Abſchnitt.

Von dem Myſticismus innerhalb der Kirche.

A. Von dem Myſticismus in dem allgemeinen Zuſtand der Religion.

Nach der Verpflanzung des Chriſtenthums in die neuen Staaten, welche durch germaniſche Völker, nach der Zertrümmerung des weſtrömiſchen Reichs, im Abendland gegründet worden waren, trat in der erſten Zeit ein Stillſtand in der Entwickelung aller menſchlichen, und damit zugleich der religiöſen Bildung ein. Die Urſache davon lag weder in dem Chriſtenthum an ſich, oder in ſeiner damaligen Geſtalt, noch in den Völkern, zu denen das Chriſtenthum gekommen war. Das Chriſtenthum an ſich, oder in ſeiner Reinheit,

muß ſchon darum von dieſer Wirkung frey geſprochen werden, weil es in jener Zeit gar nicht gefunden wurde. Aber auch diejenige Geſtalt des Chriſtenthums, die damals an ſeine Stelle getreten war, enthielt bey allen Unvollkommenheiten, doch eine Menge Beſtandtheile in ſich, die es fähig machten, die Bildung von Völkern auf dieſer Bildungsſtufe zu fördern und zu veredeln; wie es einige Jahrhunderte ſpäter, faſt noch in derſelben Geſtalt, bewährt hat. Die Völker aber, obgleich noch roh und wild, waren doch von kräftiger, empfänglicher Natur, jeder Bildung fähig, und auch nicht ſo ganz von aller Bildung entblößt, wie man häufig einſeitig annimmt. Die Urſache dieſer Stockung war vielmehr die, daß das Chriſtenthum als eine durchaus fremde Erſcheinung zu den Germanen kam. Das Chriſtenthum wurde gleichſam als ein veredelndes Pfropfreis auf den Stamm germaniſcher Volkseigenthümlichkeit gepfropft. Chriſtenthum und germaniſche Eigenthümlichkeit mußten alſo erſt in einander verwachſen, ſie mußten ſich einander aſſimiliren, ehe etwas Neues hervorwachſen konnte. Das Chriſtenthum, das unter den Juden entſtanden, unter den Römern und Griechen entwickelt, den Sitten und der Denkungsart der Germanen durchaus nicht angemeſſen war, war durch Liſt oder Gewalt ihnen von Rom aus aufgedrungen. Der kaum begonnene Entwickelungsgang ihrer

Bildung war dadurch in ſeinem erſten Keimen unterbrochen, und die nothwendige Folge davon war eine Stockung aller Geiſtesthätigkeit, eine dichte, geiſtige Finſterniß. Vergebens ſuchten einzelne Männer, Fürſten oder Gelehrte[1]), einiges Licht zu verbreiten, es gelang ihnen nur wenig, denn die Hierarchie Roms hielt den Geiſt gefeſſelt, und ſo blieb die Unwiſſenheit der Geiſtlichen, die Rohheit der Völker, bei welcher an eine reinere Erkenntniß und eine kräftigere Wirkſamkeit der Religion auf die Gemüther der Menſchen nicht zu denken war. Wo der Geiſt nicht lebt und wirkt, da treten auch die Begriffe und Meinungen nicht beſtimmt hervor, da treten ſie einander nicht gegenüber, es iſt nirgends Streit, die Einheit des Glaubens, von manchen als das Ziel der Kirche geprieſen, iſt erreicht durch Geiſtestod. Daher war der Anfang dieſes Zeitraums gänzlich frey von allen dogmatiſchen Streitigkeiten. Seit den monophyſitiſchen und

1) Die Verſuche Karls des Großen und einiger ſeiner Nachfolger, einige Bildung in ſeinem Reich zu verbreiten ſind bekannt, aber auch, wie wenig Bleibendes dadurch gewirkt wurde. Einzelne Gelehrte, wie Beda der Ehrwürdige, Alcuin, Paul Warnefried, Joh. Scotus, u. A. waren nicht im Stande, die Finſterniß zu zerſtreuen.

monotholetiſchen Streitigkeiten und dem Bilderſtreit, finden wir außer den Streitigkeiten des Paſchaſius Radbert über die Transſubſtantiation und Gottſchalks über die Prädeſtination, im Abendland bis zum Anfang des eilften Jahrhunderts nicht eine einzige bedeutende Streitigkeit oder Ketzerey. Und daher kommt es auch, daß ſich bis dahin der Myſticismus noch nirgends gegen die Kirche erheben konnte, ſondern daß er durch die Gewalt der Hierarchie, durch die Autorität des Kirchenglaubens und durch den Mangel an Geiſtesbildung überhaupt, immer innerhalb der Schranken der Kirche feſt gehalten wurde. Aber damit war der Myſticismus keineswegs ganz unterdrückt und vernichtet. Denn gerade Finſterniß und Despotismus ſind es, die den Myſticismus am kräftigſten nähren und ſtärken. Da man in deutlichen Begriffen die Religion nicht aufzufaſſen im Stande war, ſo ſuchte man das Weſen derſelben wenigſtens in dunklen Gefühlen. Auf keine andere Weiſe konnte daher die Religion ihre Wirkſamkeit äußern, als durch Gefühle. Und ſo iſt es natürlich, daß der ganze Zuſtand der Religion jener Zeit in der katholiſchen Kirche einen myſtiſchen Anſtrich hatte. Dieſer myſtiſche Charakter, den der ganze religiöſe Zuſtand jener Zeit an ſich trägt, zeigt ſich

1) In dem sinnlichen Glanz und der Pracht des äußeren Gottesdienstes. Schon seitdem die christliche Kirche die herrschende im römischen Reich geworden war, hatte sich dieser Glanz und diese Pracht außerordentlich vermehrt. Er war besonders im Abendland fortwährend erhöht worden, je mehr das Ansehen des Bischoffssitzes zu Rom gestiegen war, und hauptsächlich im 6ten Jahrhundert suchte Gregor der Große durch Pracht und Glanz der Ceremonien, der Religion mehr Ansehn zu verschaffen. In dieser Gestalt war er auch zu den rohen, germanischen Völkern hinübergekommen. Durch äußerlichen Glanz und Pracht suchte man ihre Sinnlichkeit zu bestechen, und sie für die neue Religion zu gewinnen. Daher die Geistlichen selbst vor allen durch den Glanz ihrer eigenen Kleidung Ansehn zu gewinnen suchten. Durch diese und durch prächtige Kirchen, durch Anhäufung aller Arten von Kostbarkeiten und Zierrathen in denselben, durch Bilder, Lichter, Räucherungen, Schellengeklingel, und durch die Menge Ceremonien ergriffen sie mächtig die Phantasie und das Gefühl der rohen Menschen, und versetzten diese, ohne irgend einen deutlichen Begriff von Religion, nur in dumpfes Staunen und in eine düstere Ahnung von etwas Höherem und Mächtigeren. Nur mystische Ge-

fühle waren es, die dadurch erweckt werden konnten. Religionsceremoniel und Religion in der Ausübung galt in diesem Zeitraum für eins; und durch mystische Deutungen suchte man den äußeren Gebräuchen einen höhern Werth unterzulegen [2]). Doch

2) Daher findet man in dieser Zeit so viele Schriften über Liturgie und Kirchenceremoniel, die sich in phantastischen Deutungen dieser Gebräuche erschöpfen. Die Kenntniß des Rituals wurde wegen seines Umfangs ein eigenes Studium für die Geistlichen, welches man die göttlichen Pflichten (divina officia) nannte. Einer der ersten der darüber schrieb war im 9ten Jahrh. Amalarius Abt und Chorbischof zu Lyon oder Metz. (In Mansi Conc. XIV, ff. Vgl. Agobard lib. adv. Amalarium. Opp. T. II, p. 101. Fabric. Bibl. Lat. med. et inf. T. I, p. 78.) Zu den bedeutendsten gehört der Micrologus de ecclesiasticis obss. von Ivo von Chartres, im Anfang des 12ten Jahrh., herausg. von Jac. Pamelius, Antw. 1560 und Melchior Hittorp, Colon. 1568, das aber nur die Beschreibung der Ceremonien enthält; die Deutungen derselben finden sich in seinen Predigten, de eclesiasticis Sacramentis et officiis ac praecipuis per annum festis, sermones, die in der Sammlung liturgischer Schriften mit mystischer Erklärung stehen, welche Hittorp veranstaltet hat: de divinis catholicae ecclesiae officiis et mysteriis varii vetustorum aliquot ecclesiae Patrum

blieb man nicht dabey ſtehen, die Ceremonien ſich als Zeichen und Symbole des Göttlichen zu denken, ſondern der Aberglaube ſah und verehrte in den äußern Zeichen die Gottheit ſelbſt, er glaubte in dem äußern Gebrauch ihre Kraft ſelbſt unmittelbar zu fühlen. Damit nahmen alſo die unbeſtimmten frommen Gefühle noch beſtimmter den Charakter des Myſticismus an, in ſo fern der Myſticismus in der Verwechſelung des Bildes oder des Symbols mit dem Göttlichen ſelbſt beſteht. Dieß war der abergläubiſche Wunderglaube, der ſich mit dem äußeren Ceremoniendienſt verband. Man ſchrieb nehmlich gewiſſen äußeren Zeichen und äußeren religiöſen Gebräuchen eine wunderthätige Kraft zu, in welcher Gott ſelbſt auf eine unmittelbare und übernatürliche Weiſe wirkſam ſey. Dahin gehört die Verehrung der Heiligen [3], die durch den Sieg des Bilderdienſtes im

---

ac sriptorum ecclesiae libri. Paris 1624. p. 465 — 522. Viel myſtiſcher und ausführlicher ſind die Deutungen von Robert oder Rupert von Duits, de divinis officiis in Opp. Mogunt. 1631. fol. T. II, p. 750 — 884. Vgl. Schröckh K.G. Th. 28, S. 277 fgg.

3) Die Heiligen nahmen die Stelle der Halbgötter der

aus entstehenden neuen Staaten, und der völligen Absonderung des Abendlandes von dem Morgenlande beginnt, trat zuerst ein Stillstand in der Entwickelung der menschlichen Bildung, und somit auch des Christenthums ein. Daher ist auch von Mysticismus wenig oder gar nichts zu finden. Erst da sich allmählig neues Leben unter jenen germanischen Völkern zu regen beginnt, wurde auch der Mysticismus wieder erweckt, und gelangte nun zu einer Kraft und Wichtigkeit, wie er sie noch nie vorher gehabt hatte.

Ein starker Strom von Mysticismus geht durch das ganze Mittelalter hindurch, ja selbst bis auf unsere Zeiten fort, und hat den stärksten Einfluß auf die menschliche Bildung.

Dieser Mysticismus der mittlern Zeit läßt sich in drey Perioden abtheilen.

Erste Periode, vom Anfang des 9ten Jahrh., Johann Scotus Erigena, bis Mitte des 12ten Jahrh., Bernhard von Clairveaux und seine Freunde. Diese Periode zeigt uns den pantheistischen Mysticismus des Joh. Scotus Erigena, der noch mit Scholasticismus vermischt ist, bis zu dem ersten offenen Angriff des Mysticismus gegen den Scholasticismus durch Bernhard von Clairveaux und seine Anhänger. Ferner außerhalb der

Kirche bemerken wir die erſten ſchwachen und verborgenen Beſtrebungen einiger myſtiſcher Secten gegen die päpſtliche Hierarchie, bis zu dem Punkt, wo ſie, als Katharer, als offene Secte daſtehen.

Zweyte Periode. Von der Mitte des 12ten Jahrh., dem Anfang der Albigenſer und Waldenſer, bis Mitte des 14ten Jahrh., die Unterdrückung der fanatiſchen Franziskanerſecten. Der Charakter dieſer Periode iſt: beſtimmteres Auftreten ganzer Gemeinden und Gegenden gegen die katholiſche Kirche (Albigenſer und Waldenſer), dabey aber auch häufig wilder Fanatismus und ſchwärmeriſche Sectenwuth (Fratricellen, Spiritualen, Begharden u. ſ. w.). Dieß iſt zugleich das Zeitalter der Wunder, Viſionen, Offenbarungen, Weiſſagungen u. ſ. w.

Dritte Periode. Von der Mitte des 14ten Jahrh., Joh. Tauler, bis Anfang der Reformation. Als Eigenthümlichkeit bemerken wir in dieſer Periode, zwar gemäßigtere, aber auch planmäßigere und ernſtlichere Verſuche des Myſticismus gegen den Scholaſticismus und die katholiſche Kirche. Die deutſche, d. i. myſtiſche Theologie erhebt ſich mit neuer Kraft gegen die romaniſche, d. i. ſcholaſtiſche, und iſt jetzt glücklicher in ihrem Kampf. Der Myſticismus iſt jetzt bibliſch, praktiſch, und

Daher im 9ten Jahrh. zwiſchen Ratramnus und Radbert in eigenen Büchern verſchiedene Meinungen über die Frage aufgeſtellt wurden, ob bey der Geburt Jeſu die Jungfrauſchaft der Maria auch nicht körperlich verletzt worden ſey. Vgl. Paschasius Radbertus de partu virginis, in Dacher. spicil. T. 1, p. 44, und Ratramnus de partu Virginis s. de nativ. Christi modo communi et naturali, non clauso utero facta. Ibid. p. 52. Zu derſelben Zeit wurde auch das Feſt der Himmelfahrt der Maria hinzufügt, welches aus der von Gregorius von Tours erfundenen Fabel entſtand, daß die Jungfrau Maria körperlich gen Himmel gefahren ſey. Vgl. Wandelbert martyrol. ad d. XVIII, Kal. Sept. bey Dacher. und Notker martyrol. ad d. XVII, Kal. Sept., bey Canisius thes. monum. s. lectt. antiq. Das Feſt der Geburt der Maria iſt dunkeln Urſprungs. Die Verehrung der Maria ſtieg ſpäterhin immer mehr, und wurde bey Mönchen und Nonnen oft fanatiſch, ſo daß man im ſtürmiſchen Eifer für die Reinheit der Jungfrau Maria die neue Behauptung aufſtellte, daß dieſe ohne Erbſünde im Mutterleibe empfangen worden ſey, wofür man zum Theil mit Gewalt, der ſelbſt das Anſehen des heiligen Bernhard nicht widerſtehen konnte, ein eigenes Feſt, der unbefleckten Empfängniß der Jungfrau Maria durchſetzte. Vgl. Baumgarten chriſtl. Alterthümer, S. 318. Schmidt K. G. Th. 3. S. 343. Th. 5. S. 227 und 341.

Verehrung der Reliquien [6]), womit die Anbetung des Kreuzes in enger Verbindung ſtand, die Wallfahrten, die Bußübungen [7]), das Meſſe-

6) Die Verehrung der Reliquien war eine Folge der Verehrung der Heiligen, ſo wie auf der andern Seite die Verehrung der Reliquien und das Streben deren zu beſitzen, die Vermehrung der Heiligen veranlaßte. Einen Begriff von dieſem Reliquienſammeln kann das Verzeichniß der Reliquien geben, welches der Abt Angilbert von Centula zur Zeit Karls des Großen geſammelt hatte, und welches in Gregor. IV epist. ad Otgar. in Mabillon Anal. p. 570. ed. II. ſteht, woraus es Schmidt K. G. Th. 5. S. 247 fg. aufgenommen hat.

7) Es entſtanden daher eine Menge Bußbücher, in denen die Sünden gradweiſe aufgezählt, und die Büßungen darnach abgemeſſen wurden, z. B. von Theodor von Canterbury, von Beda dem Ehrwürdigen u. A. Ein ſpäteres iſt, obgleich wahrſcheinlich in veränderter Geſtalt, auch auf uns gekommen. Dieß iſt das von Halitgar, Biſch. von Cambray, unter Ludwig dem Frommen: de vitiis et virtutibus et de ordine poenitentium (auch libri poenitentiales) in Canisii thes. monum. s. lectt. antiq. ed. Basnage T. II, P. 2. p. 81 fgg. Vgl. Stäudlin Geſch. der Sittenlehre Jeſu, Th. 4. S. 280 fgg. Einen Auszug aus einem alten Bußbuch liefert Regino de

hören, das Herſagen gewiſſer Gebetformeln, und ſ. w. [8]).

Noch erhoben ſich zwar mehrere Männer gegen dieſen abergläubiſchen Ceremoniendienſt überhaupt, aber die Heftigkeit, mit der ſie verfolgt wurden zeigt, wie ſehr man daran hing. Im 9ten Jahrh. (J. 814) trat der Biſch. Claudius von Turin als kräftiger Gegner des Bilderdienſtes, der Kreuzverehrung, der Heiligen- und Reliquienverehrung, der Wallfahrten u. ſ. w. auf, erfuhr aber von dem Papſt Paſchalis I. und von dem Biſch. Jonas von Orleans (de cultu imaginum), dem franzöſiſchen Abt Theodemir († 827. Vgl.

---

disciplina eccles. L. II, c. 1 sqq. vgl. Schmidt K.G. Th. 5, S. 183 fgg.

8) Damit ſtanden auch die Gottes-Urtheile oder Ordalien in Verbindung, die, in ſo fern ſie auf dem Glauben an unmittelbares Einwirken der Gottheit in der Entſcheidung gewiſſer Rechtsſtreitigkeiten beruhen, dem Myſticismus angehören. Dieſe wurden durch kaiſerliche Verordnungen geſetzmäßig gemacht, und durch Religionsſtreitigkeiten geheiligt. Vgl. Dufresne gloss. voc. judic. Dei. Schmidt Geſch. der Deutſchen, Th. 1, S. 548. 460. 467. Cramer Fortſ. von Boſſuet, Th. 2, S. 116. Hoof von den Ordalien, Mainz 1784.

hist. litt. de la France T. IV. p. 493. Walch Ketzerhist. Th. 9. S. 148.) und dem Schottländer Dungal (Responsa contra perversas Claudii sententias, cf. hist. litt. de la France, T. IV, p 493. Walch, a. a. O. S. 185.) sehr heftigen Widerstand. In der Folge nahm dieser Aberglaube immer mehr zu. So wie die Kreuzzüge großentheils durch die schwärmerische Begeisterung für Wallfahrten und Verehrung geheiligter Oerter veranlaßt wurden, so wurde durch sie, durch den lebhafteren Verkehr mit dem Morgenlande, die Verehrung der Reliquien, der heiligen Oerter und des Kreuzes kräftig genährt. Widerstand gegen diesen abergläubischen Ceremoniendienst, war Empörung gegen das Heiligste. Dieß zeigt deutlich die Geschichte der Petrosianer und Henricianer u. a., deren Verbrechen in nichts anderem bestand, als in Verwerfung dieser Gebräuche. — Zwar stehen nun alle diese Dinge in anderer Beziehung, als äußere Werkheiligkeit, dem Mysticismus entgegen, aber sie gehören auch wieder in das Gebiet des Mysticismus, in so fern sie auf dem Wunderglauben, auf dem Glauben an eine unmittelbare Verbindung mit Gott beruhen, oder in so fern sie eine Verwechselung des Bildes mit der Sache selbst sind.

2) Den Charakter des Mysticismus trägt nicht weniger die Kirchenlehre, so wie der allgemeine Volksglaube jener Zeit in sich. Im Allgemeinen kann schon der vorherrschende Autoritätsglaube, der mit Geringschätzung der Vernunft und des Selbstdenkens, mit Mißtrauen gegen die eigene Geisteskraft des Menschen verbunden war, auf den Mysticismus bezogen werden. Doch dieser spricht sich noch bestimmter in mehreren einzelnen Erscheinungen aus. Dahin gehört vorzüglich der allgemein geltende Wunderglaube, der häufig auch in wahre Wundersucht übergieng. Der Glaube an die Wahrheit des Christenthums beruhte in dieser Zeit fast ganz allein auf dem Glauben an die Wunder Jesu und der Apostel. Man entschied über die Wahrheit jeder einzelnen Lehre nach der Zahl oder der Größe der Wunder, durch die sie bestätigt war. Die Achtung und Verehrung gegen einzelne Menschen maß man nach den Wundern die sie gethan hatten. Daher diejenigen als die größten Heiligen galten, welche die größten Wunder gethan hatten. Wo Glauben an Wunder ist, da geschehen auch Wunder. Daher sah man auch in dieser Zeit allenthalben Wunder verrichten, immer nur Wunderthäter sich erheben. Die brennende Sucht Wunder zu sehen, sah dann auch

Wunder, wo sie wollte, denn die natürlichsten Dinge verwandelte sie in Wunder. Ueberall sah man also die unmittelbare Wirkung Gottes, die unmittelbare Verbindung mit Gott, und dieß war Mysticismus [9]). Eine andere Aeußerung des Mysticismus war die herrschende Geheimnißsucht in der Religionslehre. Ich verstehe darunter das Streben, sich von dem Be-

9) Zwar geschahen die meisten Wunder nicht unmittelbar durch Gott, sondern durch Heilige, deren Reliquien, Grabstätten u. s. w., oder durch Engel u. a. Mittelwesen, aber auch ohne sich selbst die unmittelbare Einwirkung immer bestimmt hinzuzudenken, so lag doch diese Idee immer dabey zu Grunde. Gott wirkte daher auf übernatürliche Weise durch diese Heiligen, Reliquien und Engel. Es wäre überflüssig für diese Wundersucht bestimmte Belege anzuführen. Wer von einem Beyspiel ins Einzelne auf das Ganze schließen will, der lese die Aufzählung der Wunder des heiligen Benedikt von Nursia, die im Anfang des 11. Jahrh. der Mönch Aimoin in dem Kloster zu Fleury bey Orleans, das die Gebeine dieses Heiligen bewahrt, zusammengeschrieben hat, (Aimoin de miraculis S. P. Benedicti, in Mabill. acta sctorum Ord. S. Bened. C. IV, P. II, p. 365 sqq.) und wovon Schmidt K.G. Th. 5, S. 233. einen Auszug geliefert hat.

greiflichen in der Religionslehre zu entfernen, und gewisse unbegreifliche, geheimnißvolle Lehren darin aufzustellen, an die man nur blind glauben konnte, ohne irgend einen denkbaren Grund aus der Vernunft, oder eine praktische Bedeutung. Gerade solchen Lehren, die man mysteria nannte, gab man die höchste Bedeutung in der Religion, wie die Lehre von der Dreyeinigkeit [10], den Sacra-

10) Die Lehre von der Dreyeinigkeit kam, durch die heftigsten Streitigkeiten auf das genaueste bestimmt und befestigt, in das Abendland hinüber. Sie wurde mit der abergläubischsten Ehrfurcht daselbst aufgenommen und an die Spitze der ganzen Theologie gestellt. Alle Spekulationen der Scholastiker gingen von ihr aus; aber sie hatten nie die Absicht sie zu prüfen oder zu verändern, sondern nur sie zu erklären, zu begreifen, zu beweisen. Die zwey Hauptpartheyen unter den Scholastikern, die Realisten und Nominalisten unterschieden sich nur durch verschiedene Wege, die Dreyeinigkeit zu rechtfertigen, indem die einen durch den Glauben zum Wissen, die andern durch das Wissen zum Glauben zu gelangen strebten; sie stimmten gänzlich überein, in der tiefsten Verehrung der Dreyeinigkeit. Es ist bekannt, wie heftige Verfolgung Roscelin zu ertragen hatte, der es gewagt hatte, einige Ausdrücke zu gebrauchen, die der Dreyeinigkeit weniger günstig zu seyn schie-

menten [11]), der Transsubstantiation [12]) u. a. Lehren, vorzüglich aber die allgemein geltende mystische Erklärungsweise der Bibel, durch welche auch sie, der

---

nen. (Vgl. Anselmus Cantuar. liber de fide trinitatis et de incarnatione verbi contra blasphemias Ruzelini s. Roscelini, Opp. p. 41 — 49. Mansi T. XX, p. 741. Schröckh K. G. Th. 27, S. 340 fgg.)

11) Die Idee der Sacramente scheint aus den heidnischen Mysterien in das Christenthum herübergekommen zu seyn. Um auch dem Christenthum einen Schein von Geheimnissen oder Mysterien zu geben, gebrauchte man die Sacramente theils als Einweihung theils als ausschließlichen Vortheil der Eingeweihten, und schrieb ihnen zugleich geheimnißvolle, höhere Wirkung und Bedeutung zu. Man schloß also die Katechumenen, die bloß dem öffentlichen Gottesdienst beywohnen durften, von dem Gebrauch gewisser geheimer religiöser Handlungen aus, und verstattete die Theilnahme daran nur den Gläubigen, die durch die Taufe eingeweiht waren. (Von den verschiedenen Graden der Katechumenen und der Art ihrer Aufnahme, im 4ten bis 6ten Jahrh. vergl. Schmidt K.G. Th. 3, S. 356 fgg.) Nur diese Gläubigen wurden der göttlichen Gnade ganz theilhaftig, und sie äußerte sich eben durch diese Sacramente. So bildete sich allmählig der Begriff von Sacramenten, daß sie eine sichtbare

Willkühr der Phantaſie gänzlich preis gegeben, ihres Einfluſſes auf Wiederherſtellung der Wahrheit

---

Form einer unſichtbaren Gnade Gottes ſeyen; nicht bloß als Zeichen, ſondern auch als Urſache der Gnadenwirkung. (So Petrus der Lombarde sentent. lib. IV, distinct. 1—43. Opp. p. 292—383.) Die genauere Beſtimmung der Lehre von den Sacramenten iſt ganz ein Werk des geheimnißſüchtigen Mittelalters. Nach Dionys. Areop. hatte der Mönch Theodorus Studites die Zahl der Sacramente (μυστηρια) auf 6 feſtgeſetzt, nehmlich Taufe, Abendmahl, Chrisma, Prieſtereinweihung, Mönchsvollkommenheit, Gebräuche bey heilig Entſchlafenen. Rabanus Maurus (de clericorum instit. et cerim. eccles. I, 24.) nahm viere an, Taufe, Chrisma, Leib Chriſti und Blut Chriſti (alſo des Abendmal doppelt). Paſchaſius Radbert nahm dieſelben an, zählte aber nur 3, da er das Abendmal nur als eins annahm. Peter der Lombarde endlich (sentent. lib. IV. dist. 1—42. Opp. p. 292—383.) beſtimmt die Zahl auf 7, nehmlich Taufe, Confirmation, Abendmahl, Buße, Ordination, Ehe, letzte Oelung, ſo wie es ſeitdem in der katholiſchen Kirche feſtgehalten worden iſt.

12) Auch dieſe geheimnißvolle Lehre von der Transſubſtantiation entſtand erſt während des geheimnißſüchtigen Mittelalters. Schon in den erſten Jahrhunderten war zwar vorzüglich das Abendmal als my-

gänzlich beraubt wurde[13]). Man gefiel sich darin, in dunkeln Gefühlen umherzuirren, und glaubte

---

sterióse Handlung nur für Eingeweihte gebraucht worden, und mehr und mehr mit einem mystischen Dunkel umgeben worden, bis die Vorstellung von einem wirklichen Opfer mehr und mehr durchdrang. Der Meß-Kanon Gregors I. erhöhte noch den Glanz dieser Handlung. Aber dogmatisch wurde die Lehre erst im 9ten Jahrhundert genauer bestimmt, seitdem Paschasius Radbert die Verwandlung der Substanz des Brodes und Weines in die Substanz des Leibes und Blutes Christi, wobey nur die Form der erstern blieb, bestimmt behauptete. Ungeachtet des Widerspruchs von Männern wie Ratramnus, Joh. Scotus u. A. drang diese Meinung dennoch durch, und durch Hülfe des Zeitgeistes war sie schon zweyhundert Jahre nachher so befestigt, daß Berengar von Tours seinen Widerspruch dagegen mit den heftigsten Mißhandlungen bezahlen mußte.

13) Schon der Mangel an Sprachkenntnissen machte es unmöglich, die Bibel richtig grammatisch zu erklären. Man folgte dem Beyspiel späterer Kirchenväter, in der allegorisch-mystischen Erklärungsweise des Origenes. Je höher die Achtung und Verehrung gegen die Bibel stieg, desto mehr suchte man einen geheimen, tiefern, geistigen Sinn aufzufinden. Dieß geschah nicht bloß von den eigentlichen Mystikern, sondern war allgemein angenommener Grund-

dem Göttlichen um so näher zu seyn, je höher man sich in die Räume des Undenkbaren emporschwang. Dieß konnte nur durch einen heißen

---

satz. So nimmt Rabanus Maurus einen vierfachen Sinn der heil. Schrift an, nehmlich, Geschichte, Allegorie, Tropologie und Anagogie (vergl. dessen homiliae super Epistolas et Evangelia, in Opp. T. V, p. 580 fg.). Er schrieb auch selbst eine Menge exegetische Schriften, die bey großer Gelehrsamkeit, vorzüglich reich und erfinderisch in Allegorien über Biblische Geschichten und mystischen Deutungen der Ceremonien waren. (Opp. ed. Calvener, Colon. 1627. 6 Tmi, fol. pergl. Hist. litt. de la France T. V, p. 151.) Paschasius Radbert giebt der Bibel einen dreyfachen Sinn, einen buchstäblichen (historischen) geistlichen und mystischen (von der Kirche) und einen moralischen (von der Seele jedes einzelnen Christen). (Von Ihm: Comment. in Evang. Matthaei libb. XII, opp. ed. Sismond, Lut. Paris. 1618. fol. Vergl. Hist. litt. de la France, T. V, p. 288 fg.) Angelom, ein Mönch zu Lüxeu, nimmt einen siebenfachen Sinn an, 1) einen historischen, 2) einen allegorischen, 3) einen zwischen diesen beyden in der Mitte liegenden, 4) einen tropischen (von der Dreyeinigkeit), 5) einen paraboliſchen, 6) einen von der doppelten Erscheinung Christi, 7) einen moralischen. In den allgemeinsten Gebrauch kam die nach denselben Grundsätzen abge-

Sinn für Mysticismus geschehen. Auf diesem Wege war es leicht, noch eine Stufe weiter in dem Mysticismus emporzusteigen, und damit zu

---

faßte glossa ordinaria in biblia, von Walafried Strabo, der ein Schüler des Rabanus Maurus war (Biblia sacra cum glossa ordinaria, Duaci, 1611, voll. VI, fol.). Moralische Deutungen der Bibel sind besonders merkwürdig: Atto episc. Vercell. Moralia in Jobum, s. compend. libror. moral. s. Gregorii M. in dessen Opp. ed. Buronti de Signore, Vercell. 1768. 2 voll. Gilberti moralia in Jobum, libb. X, in Amos, in lamentatt. Jeremiae, in Opp. ed. Dacher. Paris 1651. Antonii de Padua concordantiae morales in Biblia V. T. in Opp. Paris. 1641. Vitalis a Furno speculum mor. totius scripturae s. Lugd. 1513. Eigentlich mystische Erklärungen waren die von Bernhard von Clairveaux, der die Bibel in Predigten erklärte, hauptsächlich über das Hohelied, woran sich überhaupt die Mystiker am meisten versuchten. (Sermones LXXXVI in Cantica Canticorum Sermones de tempore, de Sanctis, et de diversis, Opp. ed. Horst. et Mabillon. Paris. 1667, 6 Bde. fol.) Rupert von Duits, der alle mystischen Schriftausleger an Menge von Büchern übertrifft, und dadurch bemerkenswerth ist, daß er seine exegetischen Werke unter dogmatische Titel ordnet. (Sein Hauptwerk ist: De operibus s. trinitatis,

Visionen, Weissagungen, Offenbarungen und himmlischen Entzückungen zu gelangen. Und auch daran ist diese Zeit sehr reich. Es ist ein merkwürdiges Zeichen für den Mangel an Schärfe der Urtheilskraft und Prüfungsgabe, so wie der gereizten Ueberspannung der Phantasie in jener Zeit, daß solche Schwärmereyen so häufig wurden, und zugleich so allgemeinen Beyfall und unbedingten Glauben fanden. Bey Menschen von

---

libb. XLII, opp. ed. Mogunt. 1631. Tmi II, fol.) Hugo von St. Victor (explicationes allegoricae in totam scripturam sacram. Annotationes elucidatoriae in varios libros V. T. De scripturis et scriptoribus sacr. praenotationes. Opp. ed. Rothomag 1648. fol.) Richard von St. Victor, der seine Erklärungen zwar ausdrücklich als buchstäbliche oder grammatische ankündigt, indem es Thorheit sey, ohne diese, einen allegorischen Sinn finden zu wollen, aber er bleibt doch bey dem ersteren nicht stehen, sondern verliert sich in die kühnsten mystischen Deutungen, hauptsächlich in seiner Erklärung des Hohenlieds. (In Cantica Canticorum, explicatio. Mysticae annotationes locorum in Psalmis. Explanatio in Apocalypsin Joannis, Opp. Rothom. 1650.) Vergl. Schröckh K.G. Th. 23. S. 259 fgg. Th. 28, S. 301 fgg. Ständlin Gesch. der Sittenlehre Jesu, Th. 4. S. 293.

geringerer Verſtandesbildung und vorherrſchenden niederen Seelenkräften, iſt es natürlich, daß ſie häufig für unmittelbare Aeußerung einer höheren Gotteskraft in ihnen halten, was nur aus den niederen Seelenkräften, der Phantaſie und Sinnlichkeit hervorgieng, was ihnen unbegreiflich und darum göttlich ſcheint, weil ſie der verſtändigen Selbſtprüfung nicht fähig ſind. Eine Zeit der Phantaſie und des unmittelbaren Glaubens, wie dieſe, mußte daher dieſen Offenbarungen das größte Anſehn einräumen. Denn die Ausſprüche dieſer Propheten und Viſionärs gälten ja als die unmittelbare Stimme Gottes, der man unbedingt gehorchen müſſe, was auch die Vernunft oder die Geſetze des Staats und der Kirche dagegen ſagen mochten. Offenbarungen und Viſionen entſchieden daher in den heftigſten dogmatiſchen Streitigkeiten über Wahrheit und Unwahrheit [14]). Viſionen und Offenbarungen regten die allgemeine Thätigkeit auf, um die ſchwierigſten Werke zu vollbringen. Un-

14) Man erinnere ſich, außer vielen andern ähnlichen Fällen, an die Einführung des Feſtes von der unbefleckten Empfängniß der Maria, und des Feſtes aller Seelen, die beyde durch vorgegebene Offenbarungen und Viſionen durchgeſetzt wurden.

zählige Klöster, Kirchen u. a. fromme Stiftungen sind durch Offenbarungen zu Stande gekommen, neue Orden durch sie gestiftet, ja selbst im Staatsleben vieles durch sie entschieden. Häufiger und zugleich einflußreicher wurden diese Schwärmereyen zur Zeit der Gefahr und der Bewegung. Daher erweckten besonders die Kreuzzüge eine Menge von Visionen und Offenbarungen. So stand an den Gränzen von Spanien ein gewisser Petrus auf, der zur Bestätigung seiner Kreuzespredigten ein Papier vorzeigte, das nach seiner Versicherung vom Himmel gefallen sey, und worauf der göttliche Befehl stand: „daß die ganze Christenheit von allen Enden der Welt nach Jerusalem bewaffnet ziehen, die Heiden daraus vertreiben, und dann diese Stadt mit den angränzenden Ländern auf ewig besitzen solle“ [15]). Besonders merkwürdig sind die Visionen und Offenbarungen des E. B. Malachias von Armach, der Aebtissin

15) Dieß erzählt der Chronikenschreiber Saxo in seinen Annalen, bey Eckardt corp. hist. med. aevi, vol. I, p. 576. Er erzählt auch, daß man noch viel andere merkwürdige Himmelserscheinungen sah, wie Cometen, feurige Wolken, feurige Schwerdter, kämpfende Reiter, die Stadt Jerusalem, Kreuze, u. s. w.

Hildegard zu Bingen, und der Elisabeth zu Schönau geworden. Malachias, ein Irländer, der J. 1148 in Clairveaux auf der Reise nach Rom starb, war ein vertrauter Freund Bernhards von Clairveaux, dem er vorzüglich seinen Heiligenglanz verdankt. Er zeichnet sich durch nichts aus, als durch die gewöhnlichen Kennzeichen eines Mönchsheiligen, nehmlich ascetische Strenge, Wunder und Weissagungen. So wie die Wunder nur von der ganz gewöhnlichen Art waren, so bezogen sich auch die Weissagungen und Visionen nie auf irgend etwas Erhabenes und Wichtiges; sondern nur auf Verhältnisse seiner Person, oder auf Aufrechthaltung der strengen Kirchenzucht in seiner Diöces [16]). Doch dieß war bey Bernhard schon hinreichend, um in ihm einen Heiligen zu sehen, der sich denen des Alterthums an die Seite stellen könne und der die Verehrung und die Lobpreisung

16) Die unter seinem Nahmen erschienenen Weissagungen über die Päpste sind späteren Ursprungs, gehören also nicht hierher. Sie reichen weit über diese Zeit hinaus. Vergl. Menestrier refutation des propheties faussement attribuées à S. Malachie, sur les elections des Papes; deutsch von Wagener.

verdiente, die er ihm zollte[17]). Von größerer Bedeutung sind die Offenbarungen der heiligen Hildegard. So wie überhaupt das weibliche Geschlecht mehr geneigt ist, der unmittelbaren Aeußerung seines Gefühls zu folgen, so muß ihm auch mehr Fähigkeit zu Ueberspannungen und Verirrungen dieser Art zugeschrieben werden. Wir finden daher auch im Mittelalter mehrere Frauen, die in näherem Umgang mit Gott zu leben glaubten. Zu den interessantesten gehört die Nonne Hildegard. Sie war Aebtissin eines Klosters auf dem Ruperts-

17) Bernhard von Clairveaux hielt zur Feyer seines Todestags zwey Reden (sermones in festo S. Malachiae, Opp. ed. Mabill. et Horst, Paris 1667, T. II, p. 176 fgg.) und beschrieb dessen Leben (vita S. Malachiae episcopi Hiberniae, Opp. T. IV, p. 136 fgg.) worin u. a. folgende Aeußerung über ihn vorkommt, welche die hohe Meinung Bernhards über ihn beurkundet: (c. 29.) „Unde satis apparet, Malachias meus quantus in meritis fuit, qui tam multus in signis extitit, et in raritate tanta. Quo enim antiquorum genere miraculorum Malachias non claruit? Si bene advertimus pauca ipsa quae dicta sunt, non prophetia defuit illi, non revelatio, non ultio impiorum, non gratia sanitatum, non mutatio mentium, non denique mortuorum suscitatio.“

berge bey Bingen. Bey sehr geringer Bildung (denn sie hatte selbst nicht einmal den gewöhnlichen Klöster-Unterricht genossen,) fühlte sie von ihrer frühen Jugend an einen heftigen Drang in sich, gewisse Offenbarungen ihres Inneren bekannt zu machen, wovon sie aber lange Zeit durch eine Scheu abgehalten wurde, bis sie endlich durch den innern Kampf und das gewaltsame Verschließen der Fülle ihres Geistes, in eine körperliche Krankheit verfiel, in der sie nur durch freyes Aussprechen ihres Innern Erleichterung fand [18]). Ueber ihre Offenbarungen äußerten sich die verschiedensten Urtheile; einige vergötterten sie, andere verdammten sie, andere verspotteten sie. Bernhard von

18) Sie sammelte ihre Offenbarungen J. 1141. unter dem Nahmen Sciviae (Sciens vias, Wegweiser). Aus Unkenntniß der Sprache mußte sie einem Mönch die bessere Darstellung derselben übertragen. Sie sind herausgegeben: Colon. 1566, voll. III, (wobey auch ihre Briefe sind). Dann: Revelationes S. S. Virginum Hildegardis et Elisabethae, Ord. S. Bened. p. 1 — 166. Col. Agr. 1628. fol. Ferner in Bibl. P. P. max. T. XXIII, p. 535. (mit den Briefen). Andere Ausgaben s. bey Henke K.G. Th. 2. S. 199, n. f.

Clairveaux begründete zuerst, durch seinen öffentlichen und großen Beyfall, den er ihren Offenbarungen gab, ihren Ruhm als Heilige. Er erhöhte ihn aber auf das höchste dadurch, daß er den Papst Eugen III. bewog, auf der K.V. zu Trier J. 1148 die Offenbarungen der Hildegard durch seinen Beyfall zu heiligen, und in einem eigenen Schreiben an sie zu loben. Seitdem ward sie von Gelehrten und Ungelehrten, von Geistlichen und Laien, von Hohen und Niedern verehrt, sie entschied durch ihren Ausspruch in den Streitigkeiten der Theologen, sie tadelte und ermahnte Fürsten, Bischöfe, selbst den Papst, und starb in einem sehr hohen Alter, im Rufe der höchsten Heiligkeit, Jahr 1180. Ihre Offenbarungen waren ein seltsames Gemisch von religiöser Wahrheit und phantastischer Schwärmerey. Auf jeden Fall lebte ein tiefes religiöses Gefühl, mit einem ernsten sittlichen Streben verbunden, in ihren Reden. Mitten unter den seltsamsten Geburten der Phantasie, sieht man häufig mit bewundernswürdiger Klarheit, das Licht reinerer Religionswahrheiten durchblicken, als ihre Zeit sonst besaß, und mit Begeisterung tadelt sie vorzüglich frey und unerschrocken die Mängel der Kirche, die Laster der Geistlichkeit u. s. w., woraus sie dann die Prophezeyung einer nothwendi-

gen Verbesserung des ganzen Zustandes der Kirche ableitet [19]). Auf jeden Fall verdient eben so die Reinheit ihres Gemüthes, als der Reichthum und die Fülle ihres Geistes, volle Anerkennung [20]). Eine Zeitgenossin der Hildegard war die heilige **Elisabeth**, die Aebtissin des Klosters zu Schönau, im Erzbisthum Trier (geb. J. 1129, gest. 1165), die Schwester des Chorherrn Ekbert zu Bonn. Seit ihrem 23sten Jahr hatte sie Visionen und Offenbarungen, die ihr, verbunden mit dem frommen Lebenswandel, den Ruf der Heiligkeit zuzogen [21]).

---

19) Zur Zeit der Reformation sind daher auch ihre Prophezeyungen wieder hervorgesucht und auf die Reformation gedeutet worden. Vergl. Centuriae Magdeb. XII, c. 10, p. 1700 sqq.

20) Eine Lebensbeschreibung von ihr findet sich in der angef. Ausgabe ihrer Offenbarungen, Col. 1566. Dann in den Actis S. S. Antw. Außerdem findet man Nachricht über sie in Trithemii chron. Hirsaug. ad a. 1147. p. 416 fgg. T. I. Alberici chron. ad a. 1141, in Leibnitz access. hist. Hannov. 1698. 4. T. II, p. 288 fgg. Vergl. darüber Schröckh K.G. Th. 28, S. 15 fgg. Neander der heilige Bernhard, S. 210 fgg. und S. 300 fgg.

21) Ihre Offenbarungen, in 5 Büchern gesammelt, sind

Von anderer Art waren die Eingebungen zweyer Fanatiker Tanchhelm (Tanchelin, Tanquelin) und Eudo (Eon). Tanchhelm, der um das J. 1126 zu Antwerpen lebte, glaubte nicht bloß einzelne Offenbarungen zu haben, sondern sein ganzes Leben war eine unmittelbare, göttliche Offenbarung. Er hielt sich nehmlich selbst für den Sohn Gottes, in welchem die Gottheit eben so wohl wesentlich wohne, als sie in Christo gewohnt habe. Seine Offenbarungen waren geradezu der katholischen Kirche feindselig, und bezogen sich auf die Errichtung eines neuen irdischen Gottesreichs. Er verfolgte dieß Ziel mit dem wildesten Fanatismus, gewann auch eine nicht geringe Anzahl Anhänger, mit denen er sich, als mit seiner Leibgarde umgab, und erlaubte sich dabey die roheſten Ausschweifungen und Grausamkeiten. Man hat daher

---

zugleich mit denen der Hildegard herausg. in Revelatt. S. S. Virginum Hildegardis et Elisabethae. Ord. S. Benedict. p. 1—166. Col. Agr. 1628. fol. besonders herausgegeben von Faber. Vergl. Ekberti (ihres Bruders) de obitu sororis suae germanae S. Elisabethae, in Pez biblioth. ascet. T. VII. p. 13. Fabric. bibl. Lat. med. et inf. T. II. p. 92.

nicht Unrecht, seine Bestrebungen mit denen der Wiedertäufer zu vergleichen, und ihn selbst einem Johann von Leiden an die Seite zu stellen [22]).

Ihm sehr ähnlich, vielleicht sein Schüler, war Eudo aus der Bretagne. Auch er gab sich für den Sohn Gottes aus, und wollte ein neues Gottesreich auf Erden gründen. Seine Schwärmerey fand Beyfall. Es strömten viele Menschen zu, die theils durch die Pracht und den Reichthum, den er sich durch Beraubung der Kirchen zu erwerben wußte, theils durch seine Prophezeyungen vom künftigen Glanz und Freuden in dem neuen Gottesreich, angelockt wurden. So trieb er es mehrere Jahre in der Bretagne ungestört, bis er endlich

22) Nachrichten über ihn findet man in Anselm. Gembl. ad a. 1115. — Robert a Monte, append. ad chronogr. Sigeberti ad a. 1124. — Vita Norberti in actis S. S. Junii, T. I. — Epist. Trajectensis ecclesiae ad Fridericum episc. Colonienss. in Vett. monum. contra schismaticos etc. stud. Sebastian Tengnagel. Ingolst. 1612. p. 368. Vergl. Baronius Annal. T. XII, p. 170. Fleury hist. eccl. T. XIV, p. 517. Berington Geschichte Abälards, S. 392. Füeßlin K.G. der mittlern Zeit, S. 234 fgg. Neander der heil. Bernhard, S. 246 und 319.

J. 1148 vor die K.V. zu Rheims gestellt, und daselbst ins Gefängniß geworfen wurde, wo er bald darauf starb [23]). Seine Anhänger erhielten sich unter heftigen Verfolgungen noch längere Zeit, und haben vielleicht den Keim für die späteren Wiedertäufer dort erhalten. Eine eigenthümliche, und besonders bemerkenswerthe Gattung von Prophezeyungen waren diejenige, welche sich auf das tausendjährige Reich bezogen. Der Glaube an dieses tausendjährige Reich, oder der Chiliasmus, der in dieser Zeit vorzüglich lebendig geworden war, verdient als besondere Aeußerung des Mysticismus jener Zeit angeführt zu werden [24]). Eine Zeit wie diese, sinnlich, abergläubisch und phantastisch, war gerade zu solchen sinnlichen Spielen der Phantasie am meisten geneigt. Daher fanden auch die chiliastischen Ideen, die im Morgenland, vorzüglich in der neuplatonischen Periode in der christlichen Kirche herrschten, auch im Abendland leichten Eingang.

---

23) Von ihm berichtet: Otto Frising. de gest. Frid. I. L. I, c. 55. Robert a Monte, a. a. O. Guilielmus Neubrig. rerum anglicarum L. I, c. 19. Vergl. Füeßlin a. a. O. Neander a. a. O.

24) Corrodi Gesch. des Chiliasmus, Th. 2, S. 521 fgg. Vergl. S. 358 fgg.

Im Bunde mit den übrigen Syſtemen des Aberglaubens, wurden auch ſie durch Mönche und Prieſter hinübergepflanzt und ſorgſam genährt und gepflegt. Sie erhielten aber gerade jetzt noch eine beſondere Anregung. Es war nehmlich am Ende des 10ten Jahrh. im chriſtlichen Abendland allgemein der Glaube verbreitet, daß mit dem Ablauf des 1ſten Jahrtauſend das Erdenreich geendigt, und das Himmelreich beginnen werde.[25]). Viele Tauſend Menſchen zogen darum nach Jeruſalem, um dort in der Nähe des Heilands zu ſeyn, wenn er ſeine neue Regierung beginnen werde. Um die Theilnahme an dieſer tauſendjährigen Freude deſto ſicherer zu verdienen, ſchenkten viele ihre ganze Habe an die Kirchen und Klöſter, und behielten für ſich nur ſo viel als nöthig war, um die noch übrige Zeit in einem ewigen Sinnenrauſch zuzubringen, aus welchem ſie erſt in der Welt der Freude zu erwachen hofften. So fand alſo das neue Jahrtauſend einen großen Theil der Chriſtenheit in der rohſten Bewußtloſigkeit, in die ſinnloſe, chiliaſtiſche Träume ſie geſtürzt hatten. Chiliaſtiſche Ideen

25) Glaber Radulf historia sui temporis, L. IV, c. 6, in Duchesne scriptt. Francorum T. IV, p. 22 sqq.

waren es auch, die sehr viel zu Entstehung der Kreuzzüge beytrugen. Denn Jerusalem sollte ja die Hauptstadt des tausendjährigen Gottesreichs werden, es mußte also aus der Hand der Ungläubigen befreyt werden, es koste auch was es wolle. Auf die Kreuzzüge beziehen sich darum die meisten chiliastischen Weissagungen und Offenbarungen. Auf sie beziehen sich die seltsamen Himmelserscheinungen, die oben angeführt sind. Dahin gehören auch die späteren sibyllinischen Weissagungen. Außer den alten unächten Orakeln der Sibylle, giebt es nehmlich noch spätere, die unserer Zeit angehören. So wird dem Beda (sec. 8) eine Sammlung chiliastischer Fabeln und Prophezeyungen zugeschrieben, die aber ohne Zweifel späteren Ursprungs sind; da ganz deutlich Beziehungen auf mehrere deutsche Kaiser bis auf Friedrich den Rothbart herab, darin vorkommen [26]). Ungefähr in dieselbe Zeit mag eine andere Sammlung chiliastischer Weissagungen gehören, die dem Methodius (3ten Jahrh.) zugeschrieben werden, worin aber ziemlich deutliche Hindeutungen auf die Kreuzzüge vorkommen [27]).

---

26) Corrodi Gesch. des Chiliasmus Th. 2, S. 358 setzt sie in das 12te oder 13te Jahrh.

27) Corrodi a. a. O. S. 361.

3) Blicken wir auf die Moral jener Zeit, so ist auch diese größtentheils mystisch. Die ascetisch-mönchische Lebensansicht ist nehmlich in dieser Zeit vorherrschend. Man machte einen Unterschied zwischen dem aktiven und contemplativen Leben [28]), indem man unter dem aktiven nur die gemeine Tugend, die Erfüllung der gewöhnlichen Pflichten des Lebens, das Handeln und Wirken für die Zwecke dieses Lebens begriff, unter dem contemplativen dagegen die Richtung des ganzen Gemüths auf die Anschauung des Unendlichen, und die Erhebung über das beschränkte Leben der Welt, und Losreißung des Geistes von allem Irdischen verstand. Die aktive Tugend gehört allen Menschen an, sie wird auch unter Heiden gefunden, und kann durch eigene Kräfte des Menschen gewonnen werden; aber nur die Contemplation, die des Beystandes der göttlichen Gnade bedarf, führt zu der höheren, eigentlich christlichen Vollkommenheit, als deren höchstes Ideal man sich die Mönchsvollkommenheit dachte. Diese contemplative, oder ascetisch-mystische Lebensansicht war es, die dem

28) Schon Aristoteles macht diesen Unterschied Ethic. I, 13. X, 7., und ihn benutzten dann die Moralisten unter den Scholastikern.

In jeder Gefahr oder Noth oder bey jedem Verbrechen wußte man nicht sicherer den Beystand und die Verzeihung Gottes zu erkaufen, als durch reiche Schenkungen und Vermächtnisse an Klöster, oder durch Stiftung neuer Klöster. Und dieß hohe Ansehen des Mönchslebens erhielt sich bey aller sittlichen Verdorbenheit und allen Mißbräuchen, die dasselbe entstellten. Nur um so mehr fühlte man sich dadurch aufgemuntert, durch Abstellung dieser Mißbräuche, und durch neue, bessere, Einrichtungen, größere Strenge in den Mönchsregeln und in der Aufsicht über die Klöster, dem Mönchsleben größeres Ansehen, bessere Wirksamkeit, und höheren Glanz zu verschaffen. Dieß Streben erzeugte die häufigen Reformationen des Mönchslebens in diesem Zeitraume. Dieß geschah zuerst durch Benedikt von Aniane, der zur Zeit Karls des Großen, die Regel des h. Benedikt von Nursia in ihrer ganzen Strenge wiederherzustellen suchte [32]). Bedeutender war die Verbesserung des Mönchslebens zu Clugny, im 10ten Jahrhundert. Der

32) Vita S. Benedicti Anianens. in Mabillon actis Sctorum Ord. S. Benedicti S. IV, P. I, — Act. Sctorum Antwerp. Febr. T. II. — Ludovici Pii Capitular. Aquisgran. a. 817.

erſte Stifter dieſes neuen Kloſters zu Clugny war Berno, J. 910, und ſeine Nachfolger in der Abtswürde dieſes Kloſters, Odo, Odilo und Hugo ſetzten die Bemühungen in der Wiederherſtellung und Schärfung der Regel des h. Benedikts von Nurſia fort, und brachten dieſer neuen Kloſterzucht ein ſolches Anſehen, daß in der Mitte des 11ten Jahrhunderts ſchon 35 Klöſter, worin 10000 Mönche waren, unter der Oberaufſicht von Clugny, nach denſelben Grundſätzen lebten [33]). Im J. 1022 ſtiftete Romuald von Ravenna zu Camaldoli (Campus Malduli) in den Apenninen eine Geſellſchaft ſtrenger Mönche, die J. 1072 vom Papſt Alexander II. förmlich beſtätigt wurde [34]). Bald darauf ſtiftete Gualbert von Florenz in Vallombroſa eine ähnliche Mönchsgeſellſchaft [35]). So drängten ſich in ſchneller Folge

33) Marrier. et Quercetan. biblioth. Cluniacens. in Mabillon act. SS. Ord. Bened. S. V, — Vita S. Bernonis in act. SS. Antw. Jan. T. I.

34) Mabillon. act. SS. ord. Bened. S. VI. P. I. — Petr. Damian. vita S. Romualdi. — Hieronym. Eremit. vita ejusd. in actt. SS. Antw. Febr. T. II.

35) Attonis vita S. Gualberti in act. SS. Antwerp. T. III. — Mabillon l. c. S. IV, P. II. — Andreae Strumens. vita S. Gualberti.

immer neue Reformationsversuche, die in unnatürlicher Strenge und seltsamen Uebungen der Frömmigkeit miteinander wetteiferten. Auf die Stiftung einer strengeren Mönchsgesellschaft bey Limoges, durch Stephan von Thiers, (J. 1083) aus der J. 1124 der Orden zu Grandmont entstand [36]), folgte schon J. 1086 der strenge Karthäuserorden, dessen Stifter ein deutscher Chorherr zu Rheims, Bruno war [37]), und J. 1095 der Orden des h. Antonius durch Gaston [38]), die aber beinahe alle fast gänzlich durch

36) Acta Sanctorum T. II, Febr. p. 199. — Mabillon acta SS. ord. Bened. Sect. VI, P. II, praef. p. 34. — Ejusd. annal. Bened. T. V, p. 65. — Helyot Gesch. aller Orden, S. 470. — Statuta ord. Grandimont. in Holsten. cod. regularum monast. T. II, p. 303.

37) Helyot a. a. O. S. 424. Holsten. a. a. O. p. 310. Innoc. Masson annal. ord. Carthus. — Pragmat. Gesch. der vornehmsten Mönchsorden, Bd. IV, S. 3. Fabric. B. L. med. et inf. T. I, p. 286. — Hist. lit. de la France, T. XI, p. 235. — Launoi correctio circa Brunon. hist. in Opp. T. II, P. II, p. 524.

38) Helyot a. a. O. Bd. 2, S. 128. Kapp. de fratribus S. Antonii.

den von Robert von Malesme gestifteten Orden von Citeaux oder den Cisterzienser-Orden (J. 1098) verdunkelt wurden [39]), indem ihm besonders Bernhard von Clairveaux durch seine Macht und Ansehen den höchsten Glanz verschaffte. Diese unermüdlichen Bestrebungen für die Erhöhung des Mönchthums, von denen eine jede, so unnatürlich und unsinnig sie auch seyn mochte, mit allgemeiner und warmer Begeisterung ergriffen und unterstützt ward, beweisen hinlänglich, wie tief dieser Mönchsgeist in der Zeit lag. Durch diese Stimmung der Zeit wuchs das Mönchthum zu jener furchtbaren Macht empor, mit welcher es die Geistlichen oft überwand und selbst dem Papst oft gefährlich wurde. Die Mönche wußten sich nach und nach in den Stand der Geistlichen einzudrängen [40]), und oft gelang es ihnen, sie aus dem Zu-

39) Scriptt. de Cistert. ord. in Fabric. l. c. T. I, p. 382. — Alteserra origines monast. p. 66, ed. Glück. Helyot a. a. O. Bd. 5. S. 396. Holsten. a. a. O. S. 385. Pragmat. Gesch. Bd. 2, S. 49. Bd. 3, S. 3.

40) Mabillon act. S.S. ord. S. Bened. S. II. praef. p. XX. zeigt nur, daß es damals Mönche gab, die Cleriker waren, nicht, daß alle Mönche schon als Geistliche gegolten haben. Vergl. Schmidt K.G.

trauen des Volks zu verdrängen. Durch ihren Reichthum und ihr Ansehn brachten es allmählig die Klöster dahin, sich von der Gerichtsbarkeit der Bischöfe zu befreyen [41]), sie strebten sich immer mehr der geistlichen Aemter zu bemächtigen, das Zutrauen des Volks zu gewinnen, die Verwaltung kirchlicher Angelegenheiten an sich zu ziehen, ja selbst in politischen Verhältnissen Einfluß zu erhalten, und dieß gelang ihnen auch so wohl, daß sie bald die Geistlichen selbst an Macht und Ansehn übertrafen, und daß diese daher genöthigt waren, in der Annahme der Mönchskutte Heil und Rettung vor dem gänzlichen Sturz zu suchen. Zu welcher

---

Th. 5, S. 101. Aber schon J. 794 auf einer Synode zu Frankfurt werden die Mönche ausdrücklich unter den Clerikern aufgeführt, und ihnen ihre Stelle gleich nach den Subdiakonen angewiesen. (Concil. Francof. a. 794. c. 6 et 19.) Daraus entstand der Unterschied von clerici seculares, von den Mönchen, der J. 817 zu Aachen gemacht wurde. (Concil. Aquisgran. a. 817, c. 42.)

41) Das erste Kloster, von dem man sicher eine solche Exemtion von der Gerichtsbarkeit der Bischöfe nachweisen kann, ist das zu Clugny, obgleich viele frühere, aber unächte Exemtionsurkunden vorgewiesen werden.

Höhe einzelne Mönche in kirchlicher und politischer Hinsicht sich erheben konnten, zeigen die Beyspiele eines Dunstan, dessen Herrschaft ganz England fast unumschränkt unterworfen war, eines Peter von Clugny, Peter Damiani, Bernhard von Clairveaux u. A., die als Muster mönchischer Vollkommenheit vom Volk angebetet wurden, deren Stimmen auf Synoden entschieden und Streitigkeiten schlichteten, deren Tadel selbst Päpste nicht verschonte, und deren Rath und Leitung Fürsten, Länder und Völker unterworfen waren. Zu alle dem führte der Mönchsgeist, der in der Moral der Zeit vorherrschte, und der sich also auch in den moralischen Schriften aussprechen mußte. Unzählig sind die Schriften, die zur Empfehlung des Mönchslebens geschrieben sind, oder doch mönchische Grundsätze der Moral predigen. Ich errinnere nur an einige der wichtigsten. Benedikt von Aniane sucht in seiner Vorschrift für Mönche das Mönchthum nicht nur zu empfehlen, sondern ihm auch zugleich durch größere Strenge eine höhere Würde zu geben [42]). Smaragdus, Abt

42) Baluze Capitularia Aquisgran. de vita et conservatione monachorum, Capitull. regum

von St. Michael an der Maaß, ſtellt in ſeiner Schrift über die Tugenden der Cleriker und vorzüglich der Mönche [43]), und in ſeiner Erklärung der Regel Benedikts [44]), das Mönchsleben als die Krone des geiſtlichen Standes dar. Mit glühendem Feuereifer ſtritt für das Mönchthum Peter Damiani, indem er durch Briefe an Päpſte, Biſchöfe und Fürſten, zu mönchiſcher Strenge des Lebens aufforderte, beſonders aber in ſeiner Vertheidigung der Mönche, mit feuriger Beredſamkeit die Würde und die Rechte des Mönchthums vertheidigte [45]). Mit mehr Mäßigung und helleren Anſichten ſchrieb im 12ten Jahrh. Peter de la Celle, ein Mönch und zugleich Biſchof von Chartres, ein Buch zur Empfehlung

---

Francorum T. I, p. 579 sq. — Harduin, act. conc. T. IV, p. 1225 sq.

43) Die Schrift, die faſt ganz aus Stellen der Kirchenväter zuſammengeſtellt iſt, heißt: Diadema monachorum vel de ecclesiasticorum et monachorum maxime virtutibus, ed. Paris, 1532. 8.

44) Commentar. in regulam S. Benedicti. Colon. 1575.

45) Petri Damiani opusc. XXVIII, Apologeticus monachorum.

des Klosterlebens [46]). Mehr oder minder im Geiste dieser mönchisch-ascetischen Moral schrieben Halitgar, Bischof von Cambray, in seinem Bußbuch [47]), Jonas, Bischof von Orleans, in den Vorschriften für Laien [48]), Regino Abt zu Prüm, von den kirchlichen Einrichtungen [49]), vorzüglich der strenge Moralist Ratherius, Bischof von Verona in seinem Kampfbuch [50]), worin er mit der größten Schärfe die Laster seiner Zeit angreift, und in der ascetischen oder mönchischen Strenge die wahre Tugend allein anerkennen will.

---

46) Petrus Cellensis de disciplina claustrali, in Dacherii spicil. T. III, n. 5.

47) S. oben S. 67. Note 7.

48) De institutione laïcali, in Dacher. spicil. T. I, n. 1.

49) De ecclesiasticis disciplinis et religione christiana, lib. II, herausgegeben von Hildebrand und von Baluze. Auch in Harzheim concil. German. T. II.

50) Das Buch ist während einer langen Gefangenschaft geschrieben, in der er sich selbst durch dieses Buch zu trösten und zu stärken suchte. Es heißt: Agonisticon s. meditationes cordis, s. volumen praeloquiorum, in Martene et Durand collectio ampliss. vett. monum. T. IX, p. 785—964.

Doch nicht allein das Aufblühen und Gedeihen des Mönchthums selbst zu einer so bedeutenden Höhe, sondern auch mehrere besondere und eigenthümliche Erscheinungen dieser Zeit, sind Zeugen von dem ascetisch-mönchischen Geist, der die Moral der Zeit beherrschte. Dahin gehört vor allem der große Werth, den man auf die Ehelosigkeit setzte. Der Glaube an das Verdienstliche der Ehelosigkeit, ein Erzeugniß jener orientalisch-ascetischen Mönchsmoral, wurde mächtig genährt und gestärkt durch das Steigen und Wachsen des Mönchslebens. Auf der andern Seite war es aber diese Ehelosigkeit, wodurch die Verehrung gegen die Mönche immer höher wuchs, und selbst den Geistlichen gefährlich zu werden schien. Dadurch vorzüglich sah man sich veranlaßt, auch bey den Geistlichen das Cölibat einzuführen, um sie nicht sinken zu lassen in der Achtung des Volks. Aber ungeachtet der angestrengtesten Bemühungen, die man schon seit dem nicänischen Concil aufwandte, um das Cölibat bey den Geistlichen ganz durchzusetzen, ungeachtet unzähliger und immer von neuen geschärfter Synodalbeschlüsse gegen die Priesterehe [51]),

51) Man sehe die Synoden zu Karthago J. 389, zu Agde J. 506, zu Egara J. 614, zu Toledo

vermochte man doch noch nicht ganz zum Ziel zu gelangen. Erst der gewaltiger herrschende Mönchsgeist im Mittelalter war es im Stande diesen Sieg über Natur und Vernunft davonzutragen. Gregor VII. drang auch hiermit nur darum durch, weil diese wie alle seine Unternehmungen dem Geiste seiner Zeit angemessen waren; weil er nur das im Gesetz aussprach, was die öffentliche Meinung schon längst erstrebt hatte. Eine ascetisch-mönchische Idee war ferner der Glaube an das Verdienstliche der Armuth. Dieser Glaube entsprang aus der mystischen Idee der Weltverachtung, und war immer ein wesentlicher Bestandtheil des Mönchthums seiner Idee nach. Er zeigte sich aber auch außerhalb des Mönchslebens selbst, in der allgemeinen Volksmoral. Zwar gehört die Geschichte der Bettelorden, der Armen von Lyon, der strengern Begharden und Beguinen, als Erzeugnisse

---

J. 653, zu Rom 721, zu Worms J. 868, zu Augsburg J. 952, zu Poitiers J. 1000, zu Pavia J. 1009, zu Bourges J. 1031, zu Mailand J. 1067, zu Rom J. 1074 u. s. w; außerdem die Verbote der Priesterehe vom Papst Zacharias an Bonifazius J. 743, in England unter Dunstan, J. 969 u. a.

dieſer ſchwärmeriſchen Idee von der Armuth, erſt der folgenden Periode an, aber dennoch zeigen ſich auch jetzt ſchon viele Spuren von dem Daſeyn dieſer Idee auch außerhalb des Mönchslebens. Sie war es, die viele Menſchen antrieb, ihr Eigenthum noch bey ihren Lebzeiten an Kirchen und Klöſter zu verſchenken, und entweder im Dienſt irgend eines Kloſters oder einer Kirche, von den Wohlthaten derſelben zu leben, oder als eigenthumloſe Pilger durch die Welt zu ziehen, und ſich durch Almoſen allein zu ernähren. Damit hing nothwendig genau zuſammen, die hohe Stelle welche das Almoſengeben in der damaligen chriſtlichen Moral einnahm. Das eine beruhte auf dem andern; denn ſo wie das übertriebene Almoſengeben häufig zur freywilligen Armuth führen mußte, ſo konnte die Armuth nicht beſtehen, ohne viele Almoſen. Aus einer verwandten myſtiſchen Idee, nehmlich aus der Bekämpfung des Fleiſches und ſeiner Begierden durch Schwächung des Körpers, iſt das Faſten hervorgegangen, das ebenfalls als beſondere Aeußerung der Mönchsmoral in unſerer Zeit genannt zu werden verdient. Das Faſten wurde aus einem doppelten Geſichtspunkt betrachtet, einmal als Mittel zur Tugend, in ſo fern dadurch die Herrſchaft des Geiſtes über den Kör-

per und ſeine Begierden erkämpft werde, dann aber auch als etwas an ſich Gutes und Verdienſtliches, als etwas Gott Wohlgefälliges, in ſo fern es eine Handlung der Herrſchaft des Geiſtes über den Körper ſey. Die erſtere Anſicht kann dem Faſten als Gottesverehrung, an den regelmäßigen Faſttagen oder als freywillige und beſondere Tugendübung, zu Grunde liegen, die andere aber muß gelten bey dem Faſten als Buße, wo durch das Verdienſt der einen Handlung, die Schuld einer andern getilgt werden ſoll. In dieſem Sinne wurde jedoch nicht allein das Faſten, ſondern auch andere Peinigungen des Körpers gebraucht. Die ganze Anſtalt des Bußweſens beruhte auf dieſer Idee. Die Bußhandlungen waren nicht mehr, wie früher, bloße äußere, kirchliche Strafen, ſondern es waren verdienſtliche Handlungen, durch welche die Schuld für begangene Sünden abgetragen, und die Strafen der Ewigkeit abgezahlt werden ſollten. Die Bußhandlungen ſelbſt waren alle entweder körperliche Entſagungen und Peinigungen, und dann floſſen ſie alſo wieder aus jenem myſtiſchen Kampf gegen das Fleiſch her, oder ſie waren Demüthigungen und Erniedrigungen, und dann waren ſie nur ſinnliche Bezeichnung des menſchlichen Schuldgefühls und der

Selbstverachtung, welche dem Mysticismus nur dann angehören, wenn sie in ihnen allein ein hinreichendes Verdienst zur Vergebung ihrer Sünden suchte, ohne zugleich von dem Gefühl der eigenen Kraft zur Besserung begleitet zu seyn [52]). Zu den

52) Die gewöhnlichsten Bußhandlungen waren Fasten, Enthaltung von dem ehelichen Beyschlaf, von den Vergnügungen und Bequemlichkeiten des Lebens, Zeichen der Demüthigung in Kleidung und Geberden, und körperliche Züchtigung. Die Art der Buße eines vorsätzlichen Mörders war z. B. folgende: „Er darf in den ersten 40 Tagen keine Kirche betreten; muß barfuß gehen, darf keinen Wagen besteigen, kleide sich in wollenes Gewand, jedoch ohne Beinkleider, berühre keine Waffen, und genieße nichts anderes als Brod, Salz und reines Wasser; er esse mit keinem andern Christen, selbst mit keinem Büßenden zusammen, und Niemand esse von der Speise, von der er genossen; er wohne keinem Weibe bey, auch nicht der eigenen Gattin, und schlafe überhaupt bey keinem Menschen, sondern liege vor der Thür der Kirche und beweine Tags und Nachts seine Sünden; nach Verlauf dieser 40 Tage wasche er sich, nehme seine Kleider und Schuhe wieder, und schneide das Haar ab.“ Die Beschreibung dieser und anderer Bußarten findet sich in Regino de discipl. eccl. L. II. c. 6—9.

körperlichen Peinigungen als Bußhandlungen gehörten ursprünglich auch die Geißelungen. Als kirchliche Strafen waren körperliche Züchtigungen schon längst gebraucht worden. Besonders waren sie in mehreren Mönchsregeln als solche angenommen. Mit den übrigen kirchlichen Strafen wurden auch sie nachher in Bußhandlungen, denen ein Verdienst an sich zukomme, verwandelt. Doch waren dieß noch immer bloß zur Abbüßung gewisser Verbrechen, gesetzlich bestimmte Geißelungen, die gewöhnlich von den Geistlichen selbst den Büßenden gegeben wurden, bisweilen nur wurde ihnen gestattet, sie sich selbst zu ertheilen. Allmählig wurden diese Selbstgeißelungen die gewöhnlicheren, und galten als verdienstlicher als jene. Der wachsende Mönchsgeist im Abendlande erzeugte erst die überspannten Begriffe von dem Werth der Selbstgeißelungen, und nun entstanden erst die freywilligen Selbstgeißelungen, indem man nicht bloß durch die kirchlich auferlegten Geißelungen die Schuld der gethanen Sünden abbüßen, sondern sich auch noch überdem Verdienst und Heiligkeit dadurch erwerben wollte. Der Urheber der freywilligen Selbstgeißelungen in diesem Sinne ist im Abendlande Petrus Damiani. Zwar findet man schon in den frühsten Zeiten des Mönchs-

thums mehrere Mönchsheilige, die dieſe Selbſtgeißelungen ſehr fleißig zur Zähmung des Fleiſches und Dämpfung der böſen Begierden ausübten, aber im Abendland verfiel erſt der düſtere Mönchseifer eines Damiani auf dieſe Thorheit.

Petrus Damiani [53]) war J. 1006 in Ravenna in ſehr niedrigen Umſtänden geboren, ward Abt zu Santa Croce d'Avellaro bey Gubbio, wurde dann 1057 vom Papſt Stephanus IX. zum Biſchof von Oſtia und Kardinal erwählt, kehrte aber ſchon J. 1059 in ſein Kloſter zurück, wo er J. 1072 ſtarb. Er erlangte ſeine Größe durch den herrſchenden Mönchsgeiſt, dem er ſein ganzes Leben geweiht hatte. Durch die härteſten ascetiſchen Uebungen, denen er ſich ſchon ſeit ſeiner Jugend unterworfen hatte, ge-

53) Von ſeinem Leben S. Vita S. Petri Damiani, per Joannem Monachum, ejus discipulum, cum comment. praevio et annotatt. Henschenii in Actis SS. Mens. Febr. T. III. p. 406 sqq. u. Mabillon in ejusd. actt. SS. Ord. S. Benedict. Sec. VI, P. II, p. 245, et in Damiani opp. Paris 1665. T. I, p. 1 sqq. Ebend. Lebensbeſchreibung von Joh. Ant. Flaminius. Die vollſtändige Lebensbeſchreibung: Vita S. Petri Damiani, lib. VI, T. III, Rom. 1702. Vergl. Schröckh K.G. Theil 21, S. 523 fgg.

wann er bald den Ruf eines Heiligen und Wunderthäters, der sich nicht bloß auf die Mauern seines Klosters beschränkte, sondern ihm fast im ganzen Abendland, bey Hohen und Geringen, das größte Ansehen und die tiefste Verehrung brachte. Er benutzte dieß Ansehen, um auf jede mögliche Weise, durch Ermahnung, Rath und That, das Mönchthum zu befördern. Daher suchte er nicht allein durch strengere Gesetze und festere Einrichtung unter den Mönchen selbst eine strengere Zucht und Ordnung zu begründen, sondern er schien selbst die Absicht zu haben, die Mönchsmoral als allgemeine Volksmoral auch außerhalb der Klöster geltend zu machen. In diesem Sinne erfand er auch die Selbstgeißelungen, als neue Bußübung [54]). So wie Christus, die Apostel, und manche Märtyrer gegeißelt worden seyen, meinte er, so müssen auch wir, um unsere Bereitwilligkeit wie sie zu leiden zu beweisen, ihrem Beyspiel folgen und uns dadurch von Sünden reinigen. Zwar fand diese Neuerung anfangs noch einige Gegner [55]), aber

54) Zur Empfehlung derselben schrieb er eine eigene Schrift, de laude flagellorum, in seinen opuscc. XLIII.

55) Als solche werden vorzüglich ein Mönch Petrus

ſie war dem Geiſt der Zeit zu ſehr angemeſſen, als daß ſie nicht hätte durchdringen ſollen. Mit einer Wuth, als hätte man nun endlich das längſt erſehnte Mittel entdeckt, um die gefallene Menſchheit mit Gott auszuſöhnen, zerfleiſchten Tauſende jeden Geſchlechts und Standes ihre entblößten Leiber mit Ruthen oder Riemen. Vorzüglich in den Klöſtern fanden die Selbſtgeißelungen ſo allgemeine Aufnahme, daß es für einen großen Mangel in dem Mönchsleben galt, ſich davon auszuſchließen [56]). Aber auch außerhalb der Klöſter wurden

---

Cerebroſus, der Cardinal Stephanus, und Bruno, der Stifter des Karthäuſerordens genannt. Vergl. Jac. Boileau hist. flagellantium, p. 190 sqq.

56) Von Hugo von St. Victor wird u. a. erzählt, daß er, ungeachtet ſeines übrigen heiligen Lebenswandels als Auguſtinermönch, darin doch ſehr unvollkommen geweſen ſey, daß er, wegen ſeines von Natur zu zarten Fleiſches, die Selbſtgeißelungen nicht habe ertragen können, wofür er jedoch in der Hölle von den Teufeln deſto heftiger gegeißelt worden ſey. Die Erzählung iſt von Thomas Cantapratanus, lib II. Apum, c. 16, n. 5, vergl. Boileau hist. flagell. p. 256. Demungeachtet aber ward das Selbſtgeißeln von Bruno nicht in die Regel des Karthäuſerordens aufgenommen, deſſen Stiftung

ſie ſehr häufig. Man ſah Geiſtliche und Laien, Hohe, und Niedere, Fürſten und Biſchöfe, Ritter, Bürger und Bauern die Geißel auf ihrem Rücken ſchwingen, ja ſelbſt vornehme und zarte Frauen ſuchten auf dieſem Wege Vergebung ihrer Sünden [57]). Drey tauſend Geißelhiebe mit Abſingung von 30 Pſalmen wurde für ein Jahr Buße gerechnet. Damiani erzählt von einer vornehmen Witwe, die auf dieſe Weiſe eine hundertjährige Buße verrichtet habe, die alſo 300,000 Geißelhiebe ausgehalten hatte [58]). Dieſelbe hundertjährige Buße vollbrachte der Biſchof Rudolph oder Rodolph von Gubbio innerhalb zwanzig Tagen [59]). Der berühm-

---

gerade in dieſe Periode fällt. (J. 1084) vergl. Boileau a. a. O. S. 235.

57) Bey Boileau a. a. O. p. 269 kommt folgende Stelle vor: „adeo flagella et flagellandi furiosa libido creverunt, ut non solum monachi, sacerdotes, episcopi, archidiaconi, reges, principes, cives, concionatores, haeretici et catholici, vapulaverint, verum etiam ipsemet diabolus poenas dederit acerbissimas.“

58) Petri Damiani epist. L. I, c. 8. Vergl. Boileau a. a. O. p. 187.

59) Dieß berichtet Damiani in der Lebensbeſchreibung dieſes Mannes; vergl. Boileau a. a. O. p. 132.

teſte unter den Selbſtgeißlern iſt ein Schüler des Damiani, Dominicus der Gepanzerte. Er war früher Eremit geweſen, und durch Damianis Ruf angezogen, wurde er der raſendſte Selbſtgeißler. Er begnügte ſich nicht die gewöhnliche Weiſe des Selbſtgeißelens mit Ruthen in ihrer ganzen Strenge auszuüben, ſondern er verwandelte die Ruthen in Riemen von Leder mit Knoten, womit er ſich gräßlich den ganzen Leib, ſelbſt das Geſicht zerfleiſchte, daß man ihn vor Blut und Geſchwulſt gar nicht wieder erkennen konnte. Er trug außerdem, zur Erhöhung ſeiner Selbſtpeinigung einen eiſernen Panzer 15 Jahre hindurch auf dem bloßen Leib, zwey eiſerne Reife um den Leib, zwey um die Arme, und gegen das Ende ſeines Lebens umſchloß er auch noch ſeine Schenkel und Füße mit vier eiſernen Reifen. Er ſtarb J. 1062. Petrus Damiani verherrlichte ihn und den Biſchof Rudolph von Gubbio in einer eignen Schrift [60]). Mit der wachſenden Hierarchie und dem ſteigenden Mönchsgeiſt, nahm auch die Wuth der Selbſtgeißelung immer mehr zu, und artete end-

60) Petr. Dam. epist. L. I, 19, de vita SS. Rodulphi Episc. Eugubini et Dominici Loricati. Vergl. Boileau a. a. O. p. 183.

lich in wilde Bewegungen aus, die selbst der öffentlichen Ruhe und Ordnung gefährlich wurden, und woraus endlich die Secte der Flagellanten, oder die Geißlerbrüderschaften sich entwickelten, deren Fanatismus die Kirche selbst erschütterte. Ihre Entstehung fällt aber erst in die folgende Periode, daher ihre Geschichte nicht hierher gehört [61]).

B. Von dem Mysticismus in der Theologie, oder in der wissenschaftlichen Behandlung der Religion.

Aus der bisherigen Darstellung wird wenigstens so viel hervorgeleuchtet haben, daß reicher Stoff zum Mysticismus in der Zeit lag, woraus leicht erklärlich wird, daß der Mysticismus in dieser Zeit sich mächtig erhob. Wenn aber dennoch dieser Stoff noch eine geraume Zeit hindurch un-

61) Ihr erster Ursprung war zu Perugia in Italien, J. 1260. cf. Monach. S. Justin. Paduan. (Fabric. B. L. med. et inf. T. IV, p. 207.) chron. rerum sub Ottone IV et Friderico II gestarum, ab a. 1207—1270, in Urstisii scriptt. rer. germ. T. I, p. 612. — Boileau a. a. O. p. 275.

entwickelt blieb, wenn der Myſticismus eigentlich erſt gegen das Ende des Zeitraums, deſſen Geſchichte hier betrachtet werden ſoll, in beſtimmterer Geſtalt, auch wiſſenſchaftlich hervortrat, und erſt im Anfang des 12ten Jahrhunderts gegen die Kirche ſein Haupt zu erheben wagen durfte, ſo liegt die Urſache davon theils in der Macht und dem Druck, den die Hierarchie über die Geiſter ausübte, theils in der großen Autorität des Kirchenglaubens, theils und hauptſächlich in dem Mangel an heller Verſtandesbildung überhaupt. So haben wir alſo den Myſticismus bis zum Anfang der ketzeriſchen Bewegungen im 12ten Jahrh. nur innerhalb der Schranken der Kirche zu betrachten, und auch hier erſcheint er noch lange Zeit in ſehr unbeſtimmter Geſtalt, und vermiſcht mit Scholaſticismus und orthodoxem Kirchenglauben. Und ſo war der Myſticismus des Johann Scotus Erigena.

---

1) Johann Scotus Erigena.

Sein philoſophiſches Syſtem iſt der erſte Verſuch, den Myſticismus im Mittelalter wiſſenſchaftlich zu begründen. Er war aus Großbrittanien

gebürtig. Etwas bestimmteres über sein Herkommen ist nicht bekannt; die aus seinem Nahmen abgeleiteten Vermuthungen, nach denen er nach einigen als geborner Irländer, Erigena, nach andern als Schottländer Scotus geheißen habe, sind sehr unsicher. Seine für jene Zeit außerordentliche Gelehrsamkeit, besonders die Kenntniß der griechischen und selbst arabischen Sprache, hat wahrscheinlich zu der Hypothese Veranlassung gegeben, daß er in seiner Jugend eine Reise nach Athen und ins Morgenland gemacht habe, wo er diese Kenntnisse gesammelt habe. Vielleicht war aber auch die Quelle seiner Gelehrsamkeit Irland, wo sich damals noch die meiste gelehrte Bildung von den Zeiten der Römer her erhalten hatte, weil dahin die Stürme der Völkerwanderung nicht gelangt waren. Joh. Scotus ward um das Jahr 850 an den Hof Karls des Kahlen nach Frankreich gerufen, wo er den größten Theil seines Lebens zugebracht haben mag. Karl der Kahle, mit dem er in großer Vertraulichkeit lebte, unterstützte ihn kräftig in seinen wissenschaftlichen Beschäftigungen, schützte ihn in den Streitigkeiten gegen den Papst und gegen die Verfolgungen der Geistlichen. Doch soll er, nach einigen, gegen das Ende seines Lebens dennoch durch den Papst genöthigt worden seyn, das

weſtfränkiſche Reich zu verlaſſen, und nach England zurückzukehren, wo er von Alfred dem Großen in Oxford als Lehrer angeſtellt worden ſeyn ſoll. Die Erzählung von ſeiner Ermordung durch eiſerne Schreibgriffel von den Mönchen zu Malmsbury, beruht höchſt wahrſcheinlich auf einer Verwechſelung mit einem andern Johannes (Cold-Saxo genannt).

Joh. Scotus Erigena war der erſte, der die Feſſeln der Autorität und des blinden Glaubens abzuwerfen, und mit freyem Geiſte die Religion aufzufaſſen wagte. Er konnte ſich nicht damit begnügen, die Formeln der kirchlichen Orthodoxie blindlings feſtzuhalten, ſondern er ſtrebte die Gründe davon in der Vernunft aufzufinden, und ſich eine eigne religiöſe Ueberzeugung zu ſchaffen. Er ſah deutlich ein, wie mangelhaft und verderbt der damalige Zuſtand der Religion war, und ſuchte dieſen dadurch zu verbeſſern, daß er durch den Verſtand die Wahrheiten der Religion zu begreifen und zu begründen und ihr zugleich neue Kraft und Wirkſamkeit auf das Gemüth des Menſchen zu verleihen ſtrebte. Und ſo kann man ihn mit Recht als den erſten Gründer, ſowohl der ſcholaſtiſchen als der myſtiſchen Theologie betrachten. So wie der Sinn für Wahrheit, das Streben nach klarem

Erkennen und Begreifen der Religion und der dadurch veranlaßte Gebrauch der Vernunft in der Religionslehre, die ſcholaſtiſche Theologie erzeugte, ſo führte auf der andern Seite der fromme Sinn und das warme Gefühl des Joh. Scotus, das nicht von feſten Vernunftgeſetzen geleitet war, zum Myſticismus. Doch ließ er ſich weder durch die Wahrheitsliebe und die Neigung zu Spekulationen zu einſeitiger trockner Begriffsreligion, noch durch den frommen Sinn zu blinder Gefühlsſchwärmerey hinreißen, ſondern er ſuchte in der Vereinigung von Scholaſticismus und Myſticismus einen richtigen Mittelweg, der Klarheit der Begriffe und Lebendigkeit des Gefühls zugleich in ſich enthielte.

Dieſe Vereinigung der ſcholaſtiſchen und der myſtiſchen Theologie zeigte ſich

1) in den Quellen, aus denen er ſeine Lehre ſchöpfte. Mit gleichem Eifer und gleicher Liebe ſtudirte er den Plato wie den Ariſtoteles. Das Studium der griechiſchen Philoſophie, das zu ſeiner Zeit unter den abendländiſchen Theologen faſt gänzlich untergegangen war, wurde durch ihn zuerſt wieder ins Leben zurückgeführt. Sein umfaſſender philoſophiſcher Geiſt ließ ihn in den verſchiedenſten philoſophiſchen Schriften einzelne Beyträge zur Bildung eines eigenen möglichſt voll-

kommenen Systems der ganzen menschlichen Erkenntniß finden; und durch die Kenntniß der griechischen Sprache wurde es ihm möglich, vorzüglich die griechischen Philosophen in ihrer Ursprache zu lesen, sie zu erklären, und aus ihnen, obgleich mit freyem Geiste, Wahrheit zu schöpfen. Unter allen griechischen Philosophen aber glaubte er theils in den Grundsätzen der platonischen Philosophie die größte Uebereinstimmung mit der christlichen Religion, theils in der aristotelischen die scharfsinnigste Feststellung der Begriffe zu finden [62]). Die Werke des Plato soll Joh. Scotus in griechischer Sprache selbst gelesen haben. Vorzüglich aber folgte er der alexandrinisch-neuplatonischen Schule, die auch in dem Streben mit ihm übereinkam, die Dogmen der christlichen Religion durch die Vernunft zu bestätigen und mit der Philosophie in Uebereinstimmung zu setzen. Aus dieser Schule gebrauchte er vorzüglich die Schriften des

62) Joh. Scotus nennt den Plato philosophantium de mundo maximum (de natur. divis. Lib. I, c. 33.), den Aristoteles acutissimum apud Graecos naturalium rerum discretionis repertorem (das. I, 16).

falschen Dionysius Areopagita [63]), dessen erhabenen neuplatonischen Spekulationen und mystischen Betrachtungen über göttliche Dinge, eben so sehr seinen Forschungsgeist, als seinen religiösen Sinn anzogen. Daher trug er auch durch die Uebersetzung dieser Werke des Dionysius Areopagita, die er auf Befehl Karl des Kahlen verfertigte, zur Verpflanzung der mystischen Theologie in das Abendland sehr viel bey. Allein Joh. Scotus war weit entfernt, sich gänzlich in die Finsterniß des Mysticismus, den er aus dem Dionys geschöpft hatte, hinabziehen zu lassen. Vielmehr beschäftigte er sich mit gleichem Eifer mit den trocknen Untersuchungen und spitzfindigen Unterscheidungen des Aristoteles. Wie hoch er die Philosophie des Aristoteles geschätzt habe, geht theils aus seinen Aeußerungen über diese Philosophie hervor [64]), theils seinen großen Verdiensten um die Beförderung des

63) Auf ihn beruft er sich unzählige mal in seinen Schriften, führt häufig ganze Stellen aus ihm an, und nennt ihn immer mit großer Ehrerbietung. So nennt er ihn de nat. div. III, 8, magnum et divinum manifestatorem.

64) Siehe die Anmerkung 62. zu S. 118, und vergl. Tennemann Gesch. d. Ph. Bd. 8, Th. 1. S. 91 fg.

Studiums der aristotelischen Philosophie unter den abendländischen Theologen, die nicht allein durch Zeugnisse der Alten [65]), sondern auch durch die Herausgabe, Uebersetzung und Erklärung mehrerer Bücher des Aristoteles beurkundet werden. So wie er aber bey der Begründung seines Systems auf gleiche Weise den Mysticismus des Plato und Dionys, und die Dialektik des Aristoteles anwendete, so nahm er dann auch einige Dogmen von dem Augustin, andere vom Pelagius an, und zeigte auch darin seine Vermischung des Scholasticismus mit dem Mysticismus. Dieß wird unten noch deutlicher bezeichnet werden.

Deutlicher zeigt sich diese Verbindung von Scholasticismus und Mysticismus

2) in der Lehre des Joh. Scotus selbst. Hier stellt er erstlich die Grundsätze der Scholastik darin auf, und ist damit zugleich ihr erster Urheber und Begründer, daß er die Trennung von Theologie und Philosophie zuerst aufzuheben wagte,

65) Dahin gehört das Zeugniß des Roger Baco, daß man es ihm allein zu danken habe, daß man damals einige wahre und ächte Schriften des Aristoteles gebrauchen konnte. S. Wood hist. et antiq. Univ. Oxon. L. I, p. 15.

indem er behauptete, daß die Vernunft die Quelle aller Wahrheit ſey, ſo daß alſo durch die Vernunft auch die Religion erkannt werden müſſe, und die wahre Philoſophie auch die wahre Religion ſey [66]). Sein Streben war alſo, die geoffenbarte Religion in Uebereinſtimmung mit der Vernunft zu bringen,

66) Vergl. Joh. Scoti lib. de praedestinatione, prooemium; in Gilb. Mauguin, vett. auct. qui sec. IX de praedestinatione et gratia scripserunt opera et fragmenta. Paris 1650. T. I, p. 103. „Cum omnis piae perfectaeque doctrinae modus, quo omnium rerum ratio et studiosissime quaeritur et apertissime invenitur, in ea disciplina, quae a Graecis philosophia solet vocari, sit constitutus, de ejus divisionibus seu partitionibus quaedam breviter edisserere necessarium duximus. Si enim, ut ait Augustinus, creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, i. e. sapientiae studium et aliam religionem, cum hi, quorum doctrinam non approbamus, nec sacramenta nobiscum communicant. Quid est aliud de philosophia tractare, nisi verae religionis, qua summa et principalis omnium rerum causa Deus et humiliter colitur et rationabiliter investigatur, regulas exponere. Conficitur inde, veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam.“

Dieß war aber auch das Streben der Scholastik. Joh. Scotus verfällt aber in den Mysticismus in der Art der Anwendung der Vernunft, oder in den Resultaten dieser Vernunftforschung selbst. Denn hier ist der pantheistische Mysticismus, wie wir bald sehen werden.

Zweytens ist der Mysticismus in dem System des Scotus mit dem Scholasticismus darin verbunden, daß er theoretisch ganz diesem pantheistischen Mysticismus ergeben ist, praktisch aber, in den Lehren von der menschlichen Freyheit, von der Prädestination und von der Gnade ganz davon abgeht, und sich vielmehr an die semipelagianischen Grundsätze, die damals am allgemeinsten galten, anschließt.

Die Darstellung des Systems des Joh. Scotus wird uns alles dieß deutlicher machen [67]).

---

67) Nur aus zweyen seiner Schriften können wir hauptsächlich sein System kennen lernen, nehmlich: De praedestinatione, ed. in Mauguin vett. auctt. qui sec. IX de praedestinatione et gratia scripserunt fragmenta. Paris 1650. T. I. P. I. p. 105. und De naturae divisione oder περι φυσεως μερισμου ed. Thom. Gale. Oxf. 1681. fol. Mehrere andere Bücher des Scotus, z. B. über das Anschauen Gottes u. a. sind

Der Hauptgedanke auf den das ganze Syſtem des Scotus gebaut iſt, und den er nach ſeinem eigenen Geſtändniß aus dem Dionyſius Areopagita geſchöpft hatte, iſt der: daß Gott Alles, und Alles Gott ſey [68]). Die ganze Natur ſey von Gott ausgegangen und werde einſt in Gott zurückkehren. Gott alſo iſt allein das wahre Seyn, das wahre Weſen der Dinge, er allein exiſtirt wahrhaft [69]). Gott iſt Anfang,

---

theils verloren, theils noch in Handſchriften verborgen. Einiges läßt ſich auch aus ſeiner kurzen Dedicatio ad Maximi scholia in Gregorium Theologum (die er aus dem Griechiſchen in's Lateiniſche überſetzt hatte) ſchöpfen.

68) Scotus ſagt in der Dedicatio ad Maximi scholia, er habe aus dem Dionyſius Areopagita gelernt: „quomodo causa omnium, quae Deus est, una sit simplex et multiplex, qualis sit processio i. e. multiplicatio divinae bonitatis per omnia quae sunt — et iterum ejusdem divinae bonitatis qualis sit reversio, i. e. congregatio per eosdem gradus ab infinita eorum quae sunt variaque multiplicatione usque ad simplicissimam omnium unitatem, quae in Deo est, et Deus est; ita ut et Deus omnia sit, et omnia Deus sint.“ etc. Vergl. de nat. div. I, 3.

69) De nat. div. II, 2. „Nihil aliud in creatura in-

Mitte und Ende aller Dinge, d. h. er iſt Urſache, Weſen und Ziel aller Dinge [70]). Die Welt iſt nur Form Gottes, Erſcheinung Gottes, theophania, nach ſeinem eignen Ausdrucke [71]). Die

tellígas, nisi ipsum (Creatorem) qui solus vere est. Nil enim extra ipsum vere essentiale dicitur, quia omnia, quae ab eo sunt, nil aliud sunt, in quantum sunt, nisi participatio ipsius qui a seipso solus per seipsum subsistit; num negabis Creatorem et Creaturam unum esse?" Vergl. a. a. O. I, 5. „Ipse (Deus) omnium essentia est, qui solus vere est, ut ait Dionysius Areopagita. Esse, inquit, omnium, est superesse divinitatis."

70) A. a. O. I, 12. „Deus est principium, medium et finis. Principium, quia ex se sunt omnia, quae essentiam participant; medium autem, quia in seipso et per seipsum subsistunt omnia; finis vero, quia ad ipsum moventur quietem motus sui, suaeque perfectionis stabilitatem quaerentia."

71) A. a. O. III, 4. „Caetera enim, quae dicuntur esse, ipsius theophaniae sunt. — Omne enim quod intelligitur et sentitur, nihil aliud est, nisi non apparentis apparitio, occulti manifestatio, negati affirmatio, incomprehensibilis comprehensio, ineffabilis fatus, inaccessibilis accessus, inintelligibilis intellectus, incorporalis corpus, superessentialis essentia, informis forma etc."

ser Grundgedanke bezeichnet wesentlich den neuplatonischen Pantheismus. — Wir bemerken aber, daß dabey die Begriffe von Gott und Natur vermischt und zusammengeschmolzen werden. Da nun aber durch diese Zusammenschmelzung die Natur selbst vergöttlicht ist, so sind damit zugleich die Gränzen aufgehoben, welche der Natur gesetzt seyn müssen, und durch welche die Verbindung des Menschen mit Gott beschränkt werden muß; und so ist diese Verbindung eine unmittelbare, eine Vereinigung oder Einheit mit Gott. Dieß ist die einzige Quelle des Mysticismus des Scotus.

Die Begriffe von Natur und Gott müssen aber noch genauer bestimmt werden.

1) Natur. Scotus nimmt nehmlich Natur immer im weitesten Sinne des Wortes, und versteht darunter: die Gesammtheit aller Dinge, die in irgend einer Rücksicht als seyend oder nicht seyend betrachtet werden können. Das Seyn und Nichtseyn der Dinge betrachtet er nun aber aus fünf verschiedenen Gesichtspunkten.

a) Erstlich kann man alles das als seyend betrachten, was entweder durch die Sinne oder durch den Verstand wahrgenommen werden kann.

Allein nach dieſer Betrachtungsweiſe kann Gott, der über die Wahrnehmung der Sinne und des Verſtandes erhaben iſt, nicht als ſeyend gelten. Es muß alſo hinzugefügt werden, daß auf dieſe Weiſe, nicht das wahre Weſen der Dinge, ſondern nur ein Accidens dieſes Weſens erkannt wird; man erkennt nicht *was es iſt*, ſondern nur daß und *weil es iſt* [72]).

b) Nach der *zweyten* Betrachtungsweiſe kann man von jedem endlichen Dinge ſagen, daß es iſt, in ſo fern es von ſich ſelbſt oder von höheren Weſen erkannt wird, daß es nicht iſt, in ſo fern es von niederen Weſen nicht erkannt werden kann. Denn nur gleiche und niedrigere Weſen

72) A. a. O. I, 3. „Primus (essendi modus) esse videtur, per quem ratio suadet: Omnia quae corporeo sensui vel intelligentiae perceptioni succumbunt, posse rationabiliter dici esse. — Quicquid in omni creatura, vel sensu percipitur seu intellectu consideratur, nihil aliud est, nisi quoddam accidens incomprehensibile per se, ut dictum est, uniuscujuscunque essentiae; quae aut per qualitatem, aut quantitatem, aut formam, aut materiam, aut differentiam quandam, aut locum, aut tempus agnoscitur; *non quid est, sed quia est.*“

kann man erkennen, höhere überschreiten alle Erkenntniß [73]).

c) Nach der gewöhnlichen Denkweise, sagt man drittens, die Gegenstände der Natur existiren, deren Materie eine gewisse Form erhalten habe, und zu bestimmten Zeiten und Orten erkannt werden könne, sie existiren nicht, die noch formlos in dem Schooß der Natur verborgen liegen [74]).

---

73) A. a. O. I, 4. „Fiat igitur secundus essendi et non essendi modus, qui in naturarum et creaturarum ordinibus et differentiis consideratur, qui ab excelsissima et circa Deum proxime constituta intellectuali virtute inchoans, usque ad extremitatem rationalis irrationalisque creaturae descendat. — Inferioris enim affirmatio, superioris est negatio. Itemque inferioris negatio superioris est affirmatio. Eodemque modo superioris affirmatio, inferioris est negatio, negatio vero superioris affirmatio inferioris. — Hac item ratione ordo rationalis et intellectus creaturae esse dicitur et non esse. Est enim, quantum a superioribus vel a se ipso cognoscitur, non est autem, quantum ab inferioribus se comprehendi non sinit.“

74) A. a. O. I, 5. „Quidquid ipsorum causarum in materia formata, in temporibus et locis per

d) Nach philoſophiſchem Sprachgebrauch wird endlich viertens nur denjenigen Dingen, die durch den Verſtand begriffen werden können, ein wahres Seyn zugeſchrieben, dem nach Zeit und Ort Veränderlichen aber, alſo allen ſinnlichen Gegenſtänden, kein wahres Seyn zugegeben [75]. Dazu kommt noch

e) ein fünftes Seyn, das Seyn der Gnade. Nichtſeyn iſt hier das Verlorenſeyn des göttlichen Ebenbildes durch die Sünde, das Seyn iſt die Wiederherſtellung deſſelben durch die Gnade.

---

generationem cognoscitur, quadam humana consuetudine dicitur esse. Quidquid vero adhuc in ipsis naturae sinibus continetur, nec in formata materia, ullo loco vel tempore certisque accidentibus apparet, eadem praedicta consuetudine dicitur non esse."

75) A. a. O. I, 6. „Quartus modus est, qui secundum philosophos non improbabiliter ea solummodo, quae solo comprehenduntur intellectu, dicit vere esse; quae vero per generationem, materiae distentionibus s. detractionibus, locorum quoque spatiis temporibusque motibusque variantur, colliguntur, solvuntur, vere dicuntur non esse, ut sunt omnia corpora quae nasci et corrumpi possunt." Vergl. I, 56.

Doch dieß ist nur Erzeugniß des positiven Kirchenglaubens, und gehört nicht zu seinem reinen System [76]).

Die Gesammtheit aller dieser Gegenstände, denen in diesem fünffachen Sinne ein Seyn oder Nichtseyn zugeschrieben wird, faßt Scotus unter dem allgemeinen Nahmen der Natur zusammen. Außer der Natur ist also gar nichts weiter denkbar. Sie zerfällt aber in mehrere Theile, deren Scotus hauptsächlich vier festsetzt, die nach ihrem Verhältniß zu der Handlung des Schaffens bestimmt werden. Nehmlich:

a) sie schafft und wird nicht geschaffen; das ist Gott, als letzte Ursache aller Dinge;

b) sie schafft und wird geschaffen, d. i. der Sohn Gottes, oder der Logos, der, von Gott geschaffen, alle Dinge geschaffen hat;

76) A. a. O. I, 7. „Quintus est modus, quem sola humana ratio intuetur, quae cum divinae imaginis dignitatem, in qua proprie subsistit, peccando desenuit, merito esse suum perdidit. Dum vero unigeniti Dei filii gratia restaurata ad pristinum substantiae suae statum, in qua secundum imaginem Dei condita est, reducitur, incipit esse cum in eo, qui secundum imaginem Dei conditus est, inchoat vivere."

c) sie wird geschaffen und schafft nicht — die Welt, oder die Geschöpfe;

d) sie wird nicht geschaffen und schafft nicht, was wiederum Gott ist, als das wahre Wesen der Dinge, in welches sie einst zurückkehren und unverändert und ewig ruhen werden [77]).

Aus dieser Eintheilung der Natur ergiebt sich 1) daß die Begriffe von Gott und Materie oder Creatur in der Natur enthalten sind, daß aber dennoch auch 2) ein Unterschied statt finde, zwischen Gott und Materie. Dieß scheint nun aber im Widerspruch zu stehn mit dem Satze, daß Gott Alles sey. Wie dieser Widerspruch von Scotus gelöst werde, das zeigt uns die folgende genauere Bestimmung der Begriffe von Gott und Welt.

2) Gott ist das einzige reale Wesen. Er

77) A. a. O. I, 1. „Videtur mihi divisio naturae per quatuor differentias, quatuor species recipere, quarum prima est, quae creat et non creatur; secunda, in eam quae creatur et creat; tertia in eam, quae creatur et non creat; quarta, quae nec creat nec creatur.“

allein existirt wahrhaft in allen Dingen [78]). Aber sein unendliches Wesen ist über alle Begriffe erhaben, und unerkennbar für die menschliche Vernunft [79]). Also nicht unmittelbar Gottes Wesen kann von Menschen erkannt werden, sondern nur Gott in seinen Erscheinungen und in seinen Wirkungen [80]). Kein menschlicher Begriff, kein Nahme, kann das unendliche Wesen Gottes bezeichnen. Nur negativ kann von Gott gesprochen werden, denn nur durch Verneinung aller positiven Merkmale läßt er sich vorstellen. Alle Benennungen und Eigenschaften Gottes, bezeichnen also nicht das wahre Wesen Gottes, sondern nur Gott in

78) Vergl. S. 123, Note 69.

79) A. a. O. I. 7. „Causam igitur rerum omnium, quae omnem intellectum exsuperat, nulli creatae naturae secundum Apostolum cognitam fieri, ratio sinit.“ Vergl. I, 8. „Nonne universaliter definivimus divinam essentiam nulli corporeo sensui, nulli rationali, nulli seu humano seu angelico intellectui per se comprehensibilem esse?“

80) A. a. O. I, 8. „Non ergo ipsum Deum per semetipsum videbimus, quia neque angeli vident, hoc enim creaturae impossibile est; sed quasdam factas ab eo in nobis theophanias contemplabimur.“

ſeinen Erſcheinungen, und ſind alſo nur bildliche, von endlichen Dingen hergenommene Bezeichnungen des Unendlichen [81]). Daher jener Unterſchied zwiſchen theologia αποφατικη oder abnegativa und theologia καταφατικη oder affirmativa [82]),

81) A. a. O. I, 64. „Considera itaque num actio passioque proprie de Deo praedicantur; an sicut caeterae categoriae per metaphoram dici aestumandum est? — Per metaphoram sane. — Revera neque Deus agit neque patitur, neque movet neque movetur, neque amat neque amatur.“ Ferner: I, 68. „Ratio vero in hoc universaliter studet, ut suadeat, certisque veritatis indagationibus approbet, nil proprie de Deo posse dici, quum superat omnem intellectum, omnesque sensibiles intelligibilesque significationes; qui melius nesciendo scitur, cujus ignorantia vera est sapientia, qui verius fideliusque negatur in omnibus quam affirmatur. Quodcunque enim de ipso negaveris, vere negabis. Non autem omne quodcunque firmaveris, vere firmabis.“ Vergl. I, 14, 15 u. 16.

82) A. a. O. I, 14. „Una quidem, αποφατικη, divinam essentiam seu substantiam esse aliquid eorum quae sunt, i. e. quae dici aut intelligi possunt, negat; altera vero, καταφατικη, omnia quae sunt de ea praedicat, non ut confirmet aliquid eorum quae sunt, sed omnia quae ab ea

wobey derselbe richtige Gedanke zum Grunde gelegen haben mag, als bey der Unterscheidung der beyden Ueberzeugungsweisen des reinen Glaubens und der Ahnung. (S. oben S. 11—20.)

In diesem reinen Begriff von der Gottheit liegt noch kein Mysticismus. Es ist dieß der Begriff, der dem Christenthum gemäß ist, und auf den jede gesunde Philosophie hinführen muß. Aber nach diesem Begriff müßte die Welt nur ein Bild Gottes, nicht Gott selbst seyn. Und darin liegt eben die Quelle für den Mysticismus des Scotus.

3) Die Welt oder das Geschaffene ist Gott selbst, in so fern er zur Erscheinung geworden ist, oder die Schöpfung ist, nach seinem eigenen Ausdruck, die Offenbarung Gottes in etwas [83]). Nach diesem Grundgedanken ist Gott also nicht seinem Wesen und seiner Natur nach von der Welt verschieden, sondern nur nach der

---

sunt, de ea posse praedicari suadeat, rationabiliter enim per causativa causale potest significari."

83) A. a. O. I, 14. „Ipsa namque creatio, hoc est, in aliquo manifestatio." Vergl. III, 4. „Caetera enim quae dicuntur esse, ipsius (Dei) theophaniae sunt."

verschiedenen Art ihn zu betrachten [84]). Die Welt ist Gott, nach der Betrachtungsweise endlicher Wesen, also auch der Menschen, die ihn nur in seinen endlichen Formen, die wir Welt zu nennen pflegen, wahrzunehmen im Stande sind. Der Unterschied zwischen Gott und Welt ist also nur subjektiv, denn er liegt nicht in ihrem Wesen selbst, sondern in der Art sie zu betrachten. Die Verschiedenheiten und Beschränkungen in der Welt sind nicht Formen der Welt, sondern Formen unserer Vernunft, unter denen wir die Dinge anschauen müssen. Diese Ansicht, nach welcher ihm die endlichen Formen der Welt nicht wirklich existirende Dinge, sondern nur an sich leere Begriffe seyn konnten, die erst Realität erhalten durch die Unterordnung der endlichen Erscheinungen Gottes unter sie, steht im Widerspruch mit der häufig an-

84) A. a. O. III, 18. „Proinde non duo a seipsis distantia debemus intelligere dominum et creaturam, sed unum et id ipsum. Nam et creatura in Deo est subsistens, et Deus in creatura mirabili et ineffabili modo creatur, seipsum manifestans, invisibilis visibilem se faciens et incomprehensibilis comprehensibilem etc.“

genommenen Meinung, daß Scotus der Parthey der Realisten zugethan gewesen sey [85]).

Es folgt aber auch ferner aus dieser Ansicht, daß der Materie eine größere Realität zugeschrieben wird, als nach dem alexandrinischen System. Wenn nehmlich dort nur der Geist göttlicher Natur war, so ist bey Scotus auch in den Körpern Gott, und selbst die Materie ist also göttlich. Das alexandrinische System neigt sich mehr dem Dualismus zu, dagegen das des Scotus ganz Pantheismus ist [86]).

Ueberhaupt hat man sehr mit Unrecht das System des Scotus so geradehin mit dem alexandrinischen Emanationssystem zusammengestellt, da es doch in mehreren wichtigen Punkten, nahmentlich in diesen Grundgedanken der Emanation, davon abweicht. Wenigstens darf man also das System des Scotus auf keinen Fall ein Emanations-

85) Vergl. Tennemann Gesch. d. Phil. Th. 8. Abth. 1. S. 80 u. 81, Note 32.

86) Vielleicht hat die christliche Lehre von der Schöpfung, nach welcher Gott Schöpfer aller Dinge, nicht allein der geistigen ist, einigen Einfluß auf diese Lehre des Scotus gehabt. Vergl. Tennemann, Gesch. d. Phil. Th. 8, Abth. 1. S. 83.

ſyſtem nennen, denn die Schöpfung iſt bey Joh. Scotus keineswegs Emanation [87]). Zwar bedient er ſich allerdings bisweilen dieſes Bildes vom Ausfluß aus Gott [88]), allein wenn dagegen nach ſeiner Lehre die Welt ihrer Natur nach gar nicht von Gott verſchieden iſt, wenn die Welt gar nicht außerhalb Gott iſt, alſo auch nicht aus ihm ausgefloſſen ſeyn kann, ſondern wenn vielmehr die Welt Gott ſelbſt iſt, ſo ergiebt ſich daraus deutlich, daß das Ausfließen bey ihm nichts mehr als Bild ſeyn kann. Nach der Vorſtellung des Sco-

87) Vergl. Tennemann a. a. O. S. 81.

88) De nat. div. III, 4. „Siquidem ex fonte totum flumen principaliter manat, et per ejus alveum aqua, quae primo surgit in fonte, in quantamcunque longitudinem protendatur, semper ac sine ulla intermissione defunditur: sic divina bonitas, et essentia, et vita, et sapientia, et omnia quae in fonte omnium sunt, primo in primordiales causas defluunt, et eas esse faciunt, deinde per primordiales causas in earum effectus ineffabili modo per convenienter sibi universales ordines decurrunt, per superiora semper ad inferiora defluentia, iterumque per secretissimos naturae poros occultissimo meatu ad fontem suum redeunt.“

tus ist das Schaffen ein Entfalten und Zertheilen der Gottheit. Die Einheit Gottes geht hier in die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Welt über. Denn in der Einheit besteht das Göttliche und Vollkommene, in der Vielheit und Veränderlichkeit das Irdische und Unvollkommene. Alles geht von der Einheit aus, und kehrt zurück in die Einheit (adunatio), das Ziel aller Dinge [89]). Hieraus erklärt sich, in welchem Sinne Scotus den biblischen Ausdruck, daß alles aus Nichts geschaffen sey, annimmt. Er versteht nehmlich unter diesem Nichts jene unentwickelte Einheit der Gottheit, oder die unaussprechliche, unbegreifliche und über

89) Dedic. ad Maximi scholia, „qualis sit processio, i. e. multiplicatio divinae bonitatis per omnia quae sunt, — et iterum, ejusdem divinae videlicet bonitatis qualis sit reversio, i. e. congregatio per eosdem gradus ab infinita eorum quae sunt variaque multiplicatione usque ad simplicissimam omnium unitatem, quae in Deo est, et Deus est. — Et quomodo praedicta quidem divina in omnia processio αναλυτικη dicitur, h. e. resolutio, reversio vero θεωσις, h. e. deificatio. Et qua ratione quae sunt maxima multiplicatione, minima sunt virtute, quae vero minima multiplicatione, maxima virtute.“

allen Verstand erhabene Klarheit des göttlichen Wesens, das von einem endlichen Wesen nicht als existirend begriffen werden kann, weil es von allen endlichen Formen entblößt, und über Allem erhaben ist [90]). — Es geht nun aber noch zweyerley aus dieser Lehre von der Schöpfung hervor, nehmlich a) daß die Schöpfung nothwendig sey, d. h. daß sie nothwendig zum Begriff und Wesen Gottes gehöre. Seyn und Wollen ist in Gott eins [91]); aber auch Wollen und Machen ist eins

90) De nat. div. III, 19. „Ineffabilem et incomprehensibilem divinae naturae, inaccessibilemque claritatem omnibus intellectibus sive angelicis incognitam eo nomine (sc nihili) significatam crediderim, quae dum per se ipsam cogitatur, neque est, neque erat, neque erit. In nullo enim intelligitur existentium, quia superat omnia; cum vero per condescensionem quandam ineffabilem in ea quae sunt, multis obtutibus inspicitur, ipsa sola invenitur in omnibus esse, et est, et erat et erit; dum ergo incomprehensibilis intelligitur, per excellentiam nihilum non immerito vocitatur."

91) A. a. O. I, 13. „Non enim aliud in eo est esse et velle, sed unum idemque velle et esse, in condendis omnibus, quae facienda visa sunt."

in Gott [92]); es muß alſo auch Seyn und Machen in Gott eins ſeyn. Unter dem Ausdruck: Gott macht alles, darf alſo nichts anderes verſtanden werden, als, Gott iſt in Allem, d. h. er iſt das wahre Seyn in Allem; denn er allein exiſtirt an ſich wahrhaft, und alles was in dem was iſt, wahrhaftes Seyn hat, das iſt allein Gott ſelbſt [93]). Ueberhaupt aber kann in Gott nichts Zufälliges ſeyn, und darum muß auch die Schöpfung nothwendig ſeyn [94]). Daraus geht aber auch hervor, daß die Schöpfung b) ewig ſeyn müſſe. Die Welt würde etwas nicht nothwendig zu Gott gehöriges, etwas von Gott verſchiedenes ſeyn, wenn ſie nicht von Ewigkeit her in Gott geweſen wäre. Das Schaffen würde etwas zufälliges ſeyn,

92) A. a. O. I, 74. „Non ergo aliud est Deo esse, et aliud facere, sed ei esse id ipsum est facere.“

93) A. a. O. I, 74. „Quum ergo audimus, Deum omnia facere, nil aliud debemus intelligere, quam Deum in omnibus esse, h. e. essentiam omnium subsistere. Ipse enim solus per se vere est, et omne, quod vere in his, quae sunt, dicitur esse, ipse solus est.“

94) A. a. O. III, 8. „Deo omnino nihil accidit, itaque non est ei accidens, universitatem condere,“

wenn Gott denkbar wäre ohne daſſelbe. Gott iſt alſo gar nicht denkbar ohne die Welt, alſo ſein Daſeyn vor der Schöpfung der Welt unmöglich. Denn von Ewigkeit iſt, war und wird Gott die Urſache aller Dinge ſeyn [95]).

Bey dieſer Lehre von der Schöpfung muß noch eine beſondere Erwähnung der Lehre vom Logos als Schöpfer gethan werden. Dieß iſt diejenige Form der Natur, welche oben bey der Eintheilung der Natur als die ſchaffende und geſchaffene genannt ward (S. oben S. 129).

Dieſe Vereinigung der platoniſchen Lehre von dem Logos, und dem chriſtlichen Dogma von der Gottheit Chriſti, durfte auch von Scotus nicht

95) A. a. O. I, 74. „Si Deus prius erat, quam omnia faceret, accidens ei erat facere. Nam quod ei coaeternum non est, atque coessentiale, aut aliud extra eum est, aut ei accidens. Aliud praeter eum et extra eum non crediderim, in ipso enim omnia sunt, extra ipsum nihil est; nullum ei accidens temere dederim, alioquin simplex non est, sed ex essentia et accidentibus quaedam compositio. Deus ergo non erat priusquam omnia faceret. Coaeternum igitur est Deo suum facere, et coessentiale.“ Vergl. III, 5—8, p. 17 u. 18 (p. 129 u. 30.)

weggelaſſen werden, weil die Formen der Orthodoxie auf ſie gebaut waren, obgleich ſie ſich mit ſeinem Pantheismus nicht ganz conſequent vereinigen ließen. Man dachte ſich nehmlich bey dem Schaffen zwiſchen Schöpfer und Geſchaffenem noch eine vermittelnde Kraft, welche aus Gott hervorgegangen, die urſprünglich wirkende und ſchaffende Kraft in der Natur ſey. Dieſe Kraft, Sohn Gottes genannt, weil ſie zunächſt aus Gott iſt, Logos, der Verſtand Gottes, Wort Gottes, weil ſie der ſich äußernde, verſtändige Wille Gottes iſt, wird, weil ſie aus Gott herausgetreten iſt, als eignes Weſen gedacht [96]), und iſt die oberſte Urſache aller Dinge; durch ſie wirkt Gott Alles, in ihr liegt der Keim zu allen Dingen urſprünglich

96) A. a. O. III, 9. „Quoniam igitur Dei filius, et verbum et ratio et causa est, non incongruum dicere, simplex et in se infinite multiplex creatrix universitatis conditae ratio et causa Dei verbum. Simplex quidem, quia rerum universitas in ipso unum individuum, et inseparabile est, vel certe individua et inseparabilis unitas omnium Dei verbum est, quoniam ipsum omnia est. Multiplex vero non immerito intelligitur esse, quoniam per omnia in infinitum diffunditur, et ipsa diffusio subsistentia omnium est.“

vorgebildet[97]), ſie enthält die Ideen, oder die Urbilder aller Dinge in ſich[98]), und in ſie wird

97) A. a. O. III, 9. „Unigenitus Dei filius a Graecis λογος vocatur, hoc est, verbum, vel ratio, vel causa. Verbum quidem, quia per ipsum Deus pater dixit, fieri omnia, immo etiam patris dicere et dictio et sermo est, — ratio vero, quoniam ipse est omnium visibilium et invisibilium principalis exemplar, ideoque a Graecis ιδεα, i. e. species vel forma dicitur. In ipso enim pater omnia, quae voluit fieri, priusquam fierent vidit facienda. Causa quoque est, quoniam occasiones omnium aeternaliter et incommutabiliter in ipso subsistunt.“ Vergl. I, 29. „Est igitur una forma omnium spirituum rationabilium et intellectualium, Dei verbum.“

98) A. a. O. II, 2. „Universalis itaque naturae, ea forma secunda enitet, quae creatur et creat, et nonnisi in primordialibus causis rerum intelligenda est. Ipsae primordiales rerum causae a Graecis πρωτοτυπα, h. e. primordialia exempla, vel προορισματα h. e. praedestinationes vel diffinitiones vocantur, item ab eisdem θεια θελημματα, h. e. divinae voluntates dicuntur, ιδεαι quoque, i. e. species vel formae, in quibus rerum omnium faciendarum, priusquam essent, immutabiles rationes conditae sunt, solent vocari.“ Vergl. II, 26.

einſt alles, als in ſeine urſprüngliche Urſache, zurückkehren [99]).

4) In dem Ende aller Dinge worin ſich aller Myſticismus auf ſeinem höchſten Punct zu zeigen pflegt, wird auch nach Joh. Scotus das höchſte myſtiſche Ziel erreicht. Dieß beſteht nehmlich in der Rückkehr aller Dinge zu Gott, oder in der Vereinigung mit Gott, in der Vergöttlichung der Welt [100]).

99) A. a. O. V, 20. „Si verbum Patris, in quo sunt et facta sunt omnia, causa omnium causarum est visibilium et invisibilium: numquid ipsa causarum causa finis est mundi, in quam desinent quando omnia quae in motu sunt, in eo quod appetunt, in ipso videlicet Dei verbo motus sui finem constituent, ultra quem finem nullus nullius creaturae appetitus erit. Universalis quippe totius creaturae finis Dei verbum est. Principium itaque et finis mundi in verbo Dei subsistunt, et, ut apertius dicam, ipsum verbum sunt, quod est multiplex sine fine finis et principium. Hinc etiam breviter colligere possumus: ab ipso et ad ipsum omnia.“

100) Scotus gebraucht davon die Nahmen: reditus ad Deum, adunatio naturarum, θεωσις oder deificatio.

Der Unterſchied zwiſchen Gott und Welt wird hier aufgehoben, alles Geſchaffene wird in ſeine urſprünglichen Urſachen zurückkehren, und die Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit wird in die Einheit aufgelöſt werden, ſo daß nichts anderes als allein Gott ſelbſt wahrhaft übrig bleiben wird. Da aber der Unterſchied zwiſchen Welt und Gott nur ſubjektiv iſt, ſo kann auch die Vereinigung beyder nur ſubjektiv ſeyn, da die Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit der endlichen Dinge, nur in der beſchränkten Betrachtungsweiſe beruhen, ſo kann auch die Aufhebung dieſer Schranken und die Auflöſung in die Einheit nur in einer vollkommnern, höheren Betrachtungsweiſe dieſer Dinge beſtehen. Das Ende der Dinge wird alſo nicht eine Vernichtung der Subſtanzen ſeyn[101]), ſondern nur eine unmittelbare Anſchauung der urſprünglichen Urſachen, oder des wahren Weſens der Dinge[102]). Es wird, beym

101) A. a. O. V, 20. „Non enim in nihilum redigetur, sed in causis suis motu suo finito perpetualiter salvabitur et quiescet.“

102) A. a. O. V, 37. „Non enim sensibiles solummodo, verum etiam intelligibiles creaturae ineffabili modo Deoque solo cognitas in suas causas

Ende der Welt, alles als Gott selbst erscheinen [103]). Der Mensch wird befreyt von den endlichen Schranken seiner Natur, Gott selbst in allen Dingen unmittelbar anzuschauen im Stande seyn. Damit stimmte auch die Ansicht des Scotus von Zeit und Raum überein, nach welcher diese nicht in den äußerlichen Dingen selbst sind, sondern in dem Geiste des Menschen, sie sind nur Formen unter denen der Mensch die Dinge anschaut [104]). Daher muß auch für den Menschen

---

transibunt; hoc est in suarum causarum cognitionem, per quam eis adunabuntur; ea ratione, qua id quod pure intelligit, et id quod pure intelligitur, unum efficiuntur."

103) A. a. O. I, 11. „Sicut ergo totus aër lux, totumque ferrum liquefactum, ut diximus igneum, imo et ignis apparet, manentibus tamen eorum substantiis, ita sano intellectu accipiendum, quia post finem hujus mundi omnis natura sive corporea sive incorporea, solus Deus esse videbitur, naturae integritate permanente, ut et Deus, qui per seipsum incomprehensibilis est, in creatura quodammodo comprehendatur; ipsa vero creatura ineffabili miraculo in Deum vertatur."

104) Scotus wich damit von der aristotelischen Lehre von Raum und Zeit ab, nach welcher diese Eigen-

die Welt aufhören zu seyn, sobald diese Schranken im menschlichen Geiste gelöst sind, und ihm ein unmittelbares Anschauen des wahren Wesens der Dinge gestattet ist."

Diese mystische Ansicht führt den Scotus auf einige mystische Phantasien, worin er die verschiedenen Grade dieser Vereinigung mit Gott, und die Art derselben genau ausmalt. So unterscheidet er am Schlusse seines Werkes von der Eintheilung der Naturen drey verschiedene Arten der Rückkehr zu Gott, nehmlich 1) die Verwandlung der sinnlichen Wesen in ihre verborgenen Ursachen, 2) die Rückkehr der ganzen menschlichen Natur in ihren ursprünglichen Zustand der Vollkommenheit. Durch die Erlösung Christi wird nehmlich der Mensch wieder in die Würde des göttlichen Ebenbildes und in die Glückseligkeit des Paradieses eingesetzt werden. 3) Die übernatürliche und unbegreifliche Vereinigung der durch die überschwengliche göttliche Gnade Auserwählten, mit Gott, welche alle Gränzen und Gesetze der Natur überschreitet, und ganz in Gott selbst übergehen wer-

---

schaften der Dinge selbst sind. A. a. O. I, 17 fgg. V, 18.

den [105]). Dieſe Erhebung des Menſchen bis zur Gottheit malt ſich Scotus in ſieben Stufen aus, von denen die vier erſten innerhalb der Gränzen der menſchlichen Natur bleiben, die drey übrigen, dieſe überſchreiten. Nehmlich a) Verwandlung des materiellen (irdiſchen) Körpers in die Lebensbewegung (Lebenskraft), b) der Lebensbewegung in das Gefühl (ſinnliches Gefühl), c) des Gefühls in den Verſtand, d) des Verſtandes in den Geiſt. Nach dieſer Vereinigung der fünf Theile der menſchlichen

---

105) D. d. O. V, 59. „Primus in transmutatione totius sensibilis creaturae — ita ut nullum corpus sit intra textum corporeae naturae, — quod non in suas causas occultas revertatur; ad nihilum enim redigetur in his, quae substantialiter a causa omnium substituta sunt. Secundus vero modus hujus speculationis obtinet eadem in reditu generali totius humanae naturae in Christo salvatae, in pristinum suae conditionis statum, ac veluti in quendam paradisum, in divinae imaginis dignitatem. — Tertius de reditu theoriae modus versatur in his, qui — per abundantiam divinae gratiae, quae per Christum et in Christo electis suis tradetur, supra omnes naturae leges ad terminos superessentialiter in ipsum Deum transituri sunt, unumque in ipso et cum ipso futuri."

Natur folgen nun die übernatürlichen Grade, nehmlich e) der Uebergang des Geistes zu dem vollkommsten Wissen, f) Verwandlung des Wissens in Weisheit, d. h. die tiefste Anschauung der Wahrheit, g) die Versenkung der reinsten Geister in Gott selbst, wo die Nacht wie der Tag erleuchtet seyn wird, und die verborgensten Geheimnisse der Seligen und Erleuchteten auf eine unaussprechliche Weise geöffnet seyn werden [106]). An einer

106) An derselben Stelle fährt Scotus fort: „Quorum recursio veluti post quosdam gradus septem discernitur. Ac primus erit mutatio terreni corporis in motum vitalem, secundus vitalis motus in sensum, tertius sensus in rationem, dehinc rationis in animum. Post hanc veluti quinque partium nostrae naturae adunationem, sequentur alii tres adscensionis gradus, quorum unus, transitus animi in scientiam omnium quae post Deum sunt, secundus scientiae in sapientiam, h. e. contemplationem intimam veritatis, tertius qui et summus, purgatissimorum animorum in ipsum Deum supernaturaliter occasus, ac veluti incomprehensibilis et inaccessibilis lucis tenebrae, in quibus causae omnium absconduntur; et tunc nox sicut dies illuminabitur, h. e. secretissima mysteria beatis et illuminatis intellectibus ineffabili quodam modo aperientur.‘

andern Stelle nimmt er folgende verschiedene Arten der Rückkehr der menschlichen Natur zu Gott an: 1) Auflösung des Körpers in die vier Elemente; 2) Wiedererlangung des eignen Körpers aus den vier Elementen nach der Auferstehung, 3) Verwandlung des Körpers in Geist, 4) Rückkehr der ganzen menschlichen Natur in ihre ursprünglichen Ursachen, welche Gott selbst sind, 5) die Vereinigung der Natur selbst und ihrer Ursachen mit Gott selbst, so daß nichts mehr seyn wird, als allein Gott selbst [107]).

Nach diesen theoretischen Grundsätzen, welche den strengsten Mysticismus in sich enthalten, würde Scotus zu den crassesten Mystikern gehören müssen, wenn er nicht in der Anwendung dieser Theorie auf besondere dogmatische und moralische Gegenstände sich selbst ungetreu würde. Hier nehmlich scheint sich der gesunde Geist des Scotus gesträubt zu haben gegen die finstern Folgerungen, welche aus solchen Grundsätzen hätten ausfließen müssen, und er zeigt im Gegentheil in vielen Punkten eine sich über sein Zeitalter weit erhebende Aufklärung. Die Anwendung seines theoretischen Mysticismus zeigt sich theils in Beziehung auf positi-

107) A. a. O. V, 8.

tive Dogmen von Christo und Christenthum, theils in Beziehung auf Natur und Bestimmung des Menschen.

1) In Beziehung auf positive Dogmen von Christo und Christenthum zeigt sich sein Mysticismus

a) in der mystischen Erklärungsweise der Bibel. Er erklärte sich über den Gebrauch der heil. Schrift so, daß man der Autorität derselben in allem Folge leisten müsse, da in ihr die Wahrheit verborgen liege, doch dürfe bey ihr nicht die wörtliche Bedeutung als wahrer Sinn gelten, sondern dieser müsse in bildlichen und allegorischen Bedeutungen der Worte gesucht werden [108]). Man findet in seinen Schriften mehrere Beyspiele

108) A. a. O. I, 66. „Sanctae siquidem scripturae in omnibus sequenda est auctoritas, quum in ea veluti quibusdam secretis sedibus veritas possidetur; non tamen ita credendum est, ut ipsa semper propriis verborum seu nominum signis fruatur, divinam nobis naturam insinuans; sed quibusdam similitudinibus, variisque translatorum verborum seu nominum modis utitur, infirmitati nostrae condescendens, nostrosque adhuc rudes infantilesque sensus simplici doctrina erigens.

dieſer myſtiſchen Erklärungsmethode der Bibel [109]). Zwar kann dieſe keineswegs als Eigenthümlichkeit des Scotus betrachtet werden, da er hierin nur den allgemeinen Grundſätzen ſeiner Zeitgenoſſen folgte (S. oben S. 74), allein dennoch wurde er im beſondern zu dieſer Methode genöthigt durch ſeine eigenthümlichen philoſophiſchen Anſichten und ſein Streben, dieſe vor dem Vorwurf der Ketzerey zu retten. Er bedurfte dazu der Uebereinſtimmung mit der Bibel, und dieſe war nur auf jenem Wege der allgoriſch-myſtiſchen Erklärung möglich. Eben dieſe häufigen Abweichungen ſeiner philoſophiſchen Speculationen von dem herrſchenden Kirchenglauben nöthigten ihn dann

b) zu der myſtiſchen Erklärung mancher kirchlicher Dogmen. Er kam in daſſelbe Verhältniß, in welches eine gewiſſe Gattung unſerer neueren philoſophirenden Theologen kommen, welche etwas darein ſetzen, die Formeln der kirchlichen Orthodoxie feſtzuhalten, und darum genöthigt werden, in dieſe Formeln einen ganz andern Sinn willkührlich hineinzulegen, als der darin liegt, und ſie nach ihrem Syſtem zu deuten. Und gerade dieſelbe

109) Wie z. B. die Auslegung der moſaiſchen Schöpfungsgeſchichte II, 15 fgg. vergl. IV, 20.

Lehre, welche diesen neueren Theologen den reichsten Stoff zu dergleichen Deutungen gegeben hat, die Lehre von der Dreyeinigkeit, diente auch dem Scotus vorzüglich um seinen Hang zu allegorisch-mystischen Deutungen zu befriedigen [110]).

c) Die Lehre von Christo, seiner Person und seinen Werken wurde zwar im Allgemeinen von Scotus übereinstimmend mit der herrschenden Kirchenlehre dargestellt, aber er weiß doch auch zugleich manche seiner pantheistisch-mystischen Speculationen darauf anzuwenden. Die Gottheit Christi ist ihm, nach den Grundsätzen des Neuplatonismus, eins mit dem Logos. Wie er diese Lehre vom Logos mit seinem Pantheismus zu vereinigen suche, haben wie schon oben (S. 140 fg.) gesehen. Als Mensch aber bestand Christus aus den vier Theilen der menschlichen Natur überhaupt, aus Körper, Sinnen, Seele und Vernunft. Ferner ist er der menschlichen Geschlechtsverschiedenheit unterworfen, und das männliche ihm zugetheilt. Nach der Auferstehung aber ist Christus von allen diesen Zertheilungen der menschlichen Natur befreyt, denn alles ist in ihm vereinigt und vergöttlicht (ad-

110) Vergl. A. a. O. I, 14. II, 29. IV, 1. u. a.

unatio, deificatio). Die vier Theile der menſchlichen Natur ſind daher in Eins zuſammengeſchmolzen [111]), und der Geſchlechtsunterſchied aufgehoben [112]). Was er in der Auferſtehung an ſich im beſondern gethan hat, nehmlich die adunatio und deificatio, das wird er am Ende der Dinge an der ganzen Welt thun. Sein Werk der Erlöſung wird ſich alſo nicht bloß auf die Menſchen beſchränken, ſondern ſie bezieht ſich auf alle Weſen, theils höhere, theils niedere als die Menſchen; ſie beſteht aber darin, daß durch Auflöſung des Getrennten und Beſonderen in die Einheit, alles in der Gottheit zuſammenfließt [113]).

---

111) A. a. O. II, 13. „Non enim in illo post resurrectionem quatuor sunt, sed unum, et non compositum unum, sed simpliciter unum corpus et sensus, et anima, et intellectus.“

112) A. a. O. II, 10. „Primo igitur Dominum Jesum divisionem naturae, i. e. masculum et foeminam, in seipso adunasse edocet: non enim in sexu corporeo sed in homine tantum surrexit ex mortuis, in ipso enim nec masculus nec femina.“

113) A. a. O. V, 25. „Totus itaque mundus in verbo Dei unigenito, incarnato, inhumanato adhuc specialiter restitutus est, in fine vero mundi generaliter et universaliter in eodem restaurabitur.

2) Wichtiger iſt die Beziehung ſeiner Theorie auf die Natur und Beſtimmung des Menſchen. — Die Natur des Menſchen wird eigentlich von Scotus mehr idealiſtiſch als pantheiſtiſch aufgefaßt. Er betrachtet zwar den Menſchen auf der einen Seite auch als in Gott ſeyend, als Theil Gottes, in ſo fern die Idee des Menſchen von Ewigkeit her in dem göttlichen Verſtande gebildet iſt, und nur die endliche Erſcheinung dieſer Idee kann als ein Weſen für ſich angeſehn werden [114]), aber das wahre Weſen des Menſchen, das Ich des Menſchen, das alſo auch allein nur göttlicher Natur iſt, iſt der Geiſt des Menſchen, der Körper iſt nur Eigenthum des Ich, iſt nicht das Ich ſelbſt [115]). Daher darf auch der

---

Quod enim in seipso specialiter perfecit, generaliter in omnibus perficiet. Non dico in omnibus hominibus solummodo, sed in omni sensibili creatura."

114) A. a. O. IV, 7, p. 174. „Possumus ergo hominem definire sic: Homo est notio quaedam intellectualis, in mente divina aeternaliter facta." Daſelbſt p. 175. „Aliter humana substantia per conditionem in intellectualibus perspicitur causis, aliter per generationem in effectibus."

115) A. a. O. I, 55. „Nos sumus substantia nostra,

Menſch nur der Seele nach Gottes Ebenbild genannt werden, nicht dem Leibe nach, und zwar erſtlich in ſo fern der Geiſt den ganzen Leib durchdringt, ohne ſich davon trennen zu laſſen, ſo wie Gott die Welt durchdringt; zweytens in ſo fern der Geiſt ſich nicht unmittelbar, ſondern nur in ſeinen Aeußerungen begreifen läßt, ſo wie auch Gott nur in den Erſcheinungen ſichtbar iſt [116]). Körper und Seele ſind demnach weſentlich von einander verſchieden. Geiſt iſt ein Weſen ohne Form und Materie, das von dem Logos, als der allgemeinen Form alles Geiſtes ausgegangen iſt [117]). Die menſchliche Seele ſchafft ſich ſelbſt ihren Körper, aber nicht aus Nichts, ſondern aus Etwas, nehmlich aus der formloſen Materie. In ſo fern nehmlich durch das Daſeyn der Seele gewiſſe form-

---

quae vitalis atque intelligibilis est supra corpus, omnesque ejus sensus visibilemque formam. Nostrum est, non autem nos, corpus quod nobis adhaeret, quanto et quali, caeterisque accidentibus compositum, atque sensibile, mutabile, solubile, corruptibile; nihilque aliud esse verissimum est dicere, quam sensuum instrumenta vel sedes.“

116) A. a. O. IV, 11.

117) A. a. O. I, 29.

damit eigentlich gänzlich aufgehoben, und somit die Moral in ihrer Wurzel angegriffen. Aber Scotus hatte zu viel gesunden Verstand, um sich, gleich einem heiligen Augustin, bloß der Consequenz mit seinen Speculationen wegen, blindlings in solche, die Sittlichkeit von Grund aus zerstörende Grundsätze hineinzustürzen. Er fühlte das Bedürfniß, die persönliche Würde und die Sittlichkeit des Menschen zu retten, aber er mußte auch zugleich die große Schwierigkeit fühlen, diese mit seiner Theorie in Uebereinstimmung zu bringen. Daher die unzureichenden Versuche, diese Schwierigkeit zu lösen.

Den Ursprung der Sünde suchte er auf folgende Weise zu rechtfertigen: Von Gott kann natürlich die Sünde nicht hervorgegangen seyn, sie muß also in der Natur, in der Materie entstanden seyn. Allein auch so würde die letzte Quelle der Sünde wieder Gott seyn, denn die Natur hat Gott geschaffen und wirkt in derselben alles, sie ist Gott selbst, in der Erscheinung. Eben so würde die Sünde zuletzt wieder auf Gott selbst zurückfallen, wenn man sie aus dem freyen Willen des Menschen ableiten wollte; denn auch dieser freye Wille ist Geschenk Gottes, also von Gott ausgegangen, er ist nur der Wille Gottes selbst, der

hier im Menſchen thätig iſt [121]). Scotus ſcheint hier keinen andern Ausweg geſehen zu haben, als den Satz, daß das Böſe eigentlich ohne Urſache ſey (malum incausale). Denn ohne Urſache muß alles ſeyn, was ſich nicht von dem Urquell alles Guten, von Gott ableiten läßt. Da dieß bey dem Böſen nicht möglich iſt, ſo kann auch die Urſache deſſelben gar nicht in der natürlichen Wirkung der Dinge, welche exiſtiren, geſucht werden, weil dieſe alle von Gott ſind. Die Sünde kann alſo im Menſchen nicht aus dem Gebrauch der von Gott verliehenen Kräfte entſtehen (ſonſt wäre dennoch Gott die Urſache des Böſen), ſondern aus der Verneinung dieſer Kräfte, aus dem Mißbrauch derſelben. Dieſer Mißbrauch iſt die böſe Begierde. Man darf demnach nicht annehmen, daß zwey Willen im Menſchen ſeyen, ein guter und ein böſer, denn der Wille des Menſchen iſt von Gott, das Böſe geht alſo aus ihm nicht hervor, ſondern das Böſe

121) Scotus ſelbſt ſieht die menſchlichen Tugenden nur als Wirkungen des göttlichen Willens an: De praedestinatione c. 2. „Omnes virtutes animi, quae vere nihil aliud sunt, nisi effectus unius ipsius summae omnium causae, divinae sc. voluntatis.“ Vergl. Ebend. c. 4.

iſt eben eine Verfälſchung, ein unerlaubter Gebrauch der natürlichen Kräfte des Menſchen, eine Verneinung der Natur [122]). Wenn alſo auch von Na-

122) Dieſes ganze Raiſonement findet man ziemlich zuſammengeſtellt in einer Stelle, De nat. divis. V, 36, p. 287. „Causas illicitae abusionis atque perversae cupiditatis siquis vult invenire, sollicitus quaerat. Ego autem securus sum, incunctanter prospiciens, quod nemo eas potest reperire. Ut enim malum incausale est, et nullo modo invenitur unde est, ita naturalis boni illicita abusio ex nulla nascitur causa. Stultum quippe est, eorum causas quaerere, quae nullo genere, nulla forma vel specie, nullo numero bonorum quae a summo bono et conditore omnium facta et ordinata sunt, continentur; quoniam penitus incausale et insubstantiale est omne quod ab eo factum non est. Hinc mihi videntur rectius rerum proprietates considerare, qui dicunt libidinosum appetitum, non autem malam voluntatem suppliciorum causam esse, nequis existimet, duas voluntates in una eademque natura comprehendi una quidem bona, altera vero mala; dum una voluntas humanitati inest, quamvis saepe in bono saepe in malo accipiatur: libido autem non solum naturalibus bonis omnino excluditur, verum etiam aut vix aut numquam in significatione boni in scr. reperitur.“ Vergl. V, 35. p. 278.

tur alles was Gott gemacht hat, gut iſt, ſo kann doch das Gute, durch falſchen Gebrauch, böſe werden, und ſo entſteht die Sünde. — Mit dieſem Räſonement, das freylich die Schwierigkeit keinesweges löſt, ſondern nur die Frage etwas weiter hinausſchiebt, indem man immer noch fragen kann: woher die böſe Begierde, welche dieſen Mißbrauch des natürlich Guten verurſacht? beruhigt ſich Scotus, und nimmt nun faſt ganz die gewöhnlichen Meinungen von Freyheit, Perſönlichkeit, Sittlichkeit und Zurechnung an, obgleich dieſe ganz im Widerſpruch mit ſeinem Syſtem ſtanden [122]).

„Hinc conficitur, nullam aliam sedem corruptionibus poenisque posse reperiri, praeter rationabilis et intellectualis creaturae perversos illicitosque propriae voluntatis motus, qui nec ex Deo, nec ex natura condita, occasiones accipiunt; incausales enim sunt, cum per seipsos dum quaeruntur nihil aliud in eis invenitur, praeter licitae et naturalis voluntatis privationem et defectum.“

123) Daß der Menſch den freyen Willen als ein Geſchenk von Gott empfangen habe, und durch denſelben die Kraft habe, das Gute zu thun oder nicht zu thun, geſteht Scotus De praedestinatione c. 4. „Est enim omnium creaturarum causa voluntaria et voluntas causativa, inter quas rationalem crea-

Er gieng aber von der auguſtiniſchen Theorie der Erbſünde ab, indem nach ſeinen Grundſätzen der Menſch nicht von Natur bös ſeyn kann, denn die Natur iſt Gott, und dann wäre das Böſe ſelbſt von Gott [124].

Obgleich aber Scotus in dieſen allgemeinen moraliſchen Grundprincipien vom Myſticismus entfernt iſt, ſo zeigt er dieſen doch wieder in einigen beſondern moraliſchen Anſichten. So findet man bey ihm jene myſtiſche Verachtung alles weltlichen und fleiſchlichen, die aus der zu ſchroffen Entgegenſetzung des Geiſtigen und des Körperlichen hervorgeht [125]. — Aeußerſt merkwürdig iſt

turam edidit, ad se intelligendum, ut summo sui bono, h. e. contemplatione creatricis suae frui posset, largiens ei donum, id quidem suae voluntatis liberum arbitrium, ut eo munere bene utendo, h. e. creatoris sui praesepto pie humiliterque obediendo, juste ac beate viveret."

124) De nat. divis. V, 36. p. 286.

125) A. a. O. IV, 5. p. 166. „Qui enim perfecte vivunt, omnino corpus suum et vitam, qua illud administratur, omnesque corporeos sensus cum his, quae per eos percipit; omnesque irrationabiles motus, quos in se sentit, cum omnium rerum mutabilium memoria, non solum spernit,

ferner seine Ansicht über das Verhältniß der beyden Geschlechter zu einander, und über die Ehe. Der Geschlechtsunterschied ist nehmlich nach seiner Meinung nur eine Folge der Sünde. Im vollkommenen Zustand der Menschheit ist kein Unterschied der Geschlechter, denn diese Zertheilung ist, so wie jede Zertheilung, nur Eigenthümlichkeit der irdischen, unvollkommenen Natur des Menschen [126]). Eine fleischliche Vermischung würde also ganz unnöthig zur Fortpflanzung seyn, wenn die Menschen ohne Sünde geblieben wären [127]). Nach dieser Ansicht muß auch die Ehe

verum etiam quantum potest et corrumpit et destruit, ne ullo modo in eo praevaleant, et omnino perire eis et ea sibi appetit."

126) A. a. O. II, 6. „Homo solummodo esset in simplicitate suae naturae creatus, eoque modo quo sancti angeli multiplicati sunt intellectualibus numeris, multiplicatur; sed reatu suae praevaricationis obrutus, naturae suae divisionem in masculum et foeminam est passus; et quoniam ille divinum modum multiplicationis suae observare noluit, in pecorinam corruptibilemque ex masculo et foemina numerositatem justo judicio redactus est."

127) A. a. O. IV, 12, p. 190. „Quopropter si ho-

als eine Folge der Sünde betrachtet werden. Die Ehe ist jedoch erlaubt, wenn sie aus reiner Absicht für ihren Zweck, nehmlich die Fortpflanzung der Menschheit geschieht, und ohne fleischliche Begierde ausgeübt wird [128]).

Bey der unendlichen Bestimmung des Menschen kömmt zuerst die Frage über die Unsterblichkeit der Seele in Rücksicht. Durch seinen Pantheismus und durch den Begriff, den er von der Rückkehr zu Gott aufstellt, hebt er eigentlich den Begriff der Unsterblichkeit der Seele auf,

---

mo non peccaret, nullus utriusque sexus copula nec ullo semine nasceretur: sed quemadmodum angelica essentia dum sit una, in infinitas myriades, nullis temporum morulis interjectis, simul et semel multiplicata est; ita humana natura, si mandatum vellet servare et servaret, in praecognitum soli conditori numerum simul et semel erumperet." Vergl. Ebendas. oben: „Quaerenti, quomodo esset sine nuptiis homo, respondebimus dicentes; sicut sunt angeli sine nuptiis, hominem enim similem illis fuisse ante praevaricationem, ostendit ipsa in illum iterum restitutio. Vergl. IV, 23.

128) A. a. O. IV, 23. „Conjugia non reprehendimus, si legitima sint, prolisque procreandae, non libidinis perpetrandae appetitu copulata" etc.

denn die Weſen werden nicht mehr als eigene, für ſich beſtehende, perſönliche Weſen fortbeſtehen, ſondern ſie werden eins mit Gott (adunatio). Dennoch ſucht Scotus den Begriff der Unſterblichkeit feſtzuhalten [129]), und er nimmt auch hier manches in dieſen Begriff auf, was mit ſeinen Grundſätzen im Widerſpruch ſteht. Der Menſch wird nehmlich nach dem Tode ganz Geiſt. Alle körperlichen Beſtandtheile der menſchlichen Natur werden in dem Geiſte aufgelöſt werden. Der Geiſt ſelbſt aber wird von keinem niederen Weſen mehr wahrgenommen werden können, denn er wird in Gott übergehen [130]). So wird aber auch der Körper nicht vernichtet werden, ſondern auch er wird auferſtehen, nur nicht als Körper, ſondern als Geiſt. Nicht der irdiſche, ſündhafte Körper, ſagt Scotus, wird auferſtehen, ſondern der urſprüngliche. Der urſprüngliche Körper iſt aber Geiſt nach der Theorie des Scotus, daß der Geiſt ſich ſelbſt den Körper ſchaffe. In dieſem Sinne ſagt Scotus, daß die Menſchen nach dem Tode

129) Ein Beweis der Unſterblichkeit der menſchlichen Seele aus ihrer Vortrefflichkeit, III, 41, beweiſt nur eine Fortdauer ohne eigenes Seyn.

130) A. a. O. II, 8.

geistige Körper haben werden [131]). Damit wird dann die Verschiedenheit der beyden Geschlechter aufgehoben, denn unsere Natur wird der der Engel gleich seyn [132]). So wie sich nach und nach alles Zertrennte und Verschiedene in unserer Natur immer mehr in die Einheit auflösen wird, so nähert sich der Mensch der Gottheit, in der alles Eins ist — aber desto mehr hört er auch auf zu seyn, bis sein Seyn endlich ganz in Gott aufgelöst seyn

---

131) A. a. O. IV, 15. „Necessarium erat exterius ac materiale corpus solvi in ea elementa, ex quibus assumtum est: non autem necessarium perire, quoniam ex Deo erat manente semper interiori illo et incommutabiliter stante in suis rationibus, secundum quas cum anima et in anima et per animam et propter animam constitutum est.“ — „Inde fit quod semper non simpliciter, sed cum additamento aliquo ponitur corpus mortale vel corruptibile, vel terrenum, vel animale, ad discretionem ipsius simplicis corporis, quod primitus in homine editum est, et quod futurum est. Vergl. II, 25, p. 71. „Semel et simul animas nostras et corpora in paradiso conditor creavit, corpora dico coelestica, spiritualia, qualia post resurrectionem futura sunt.“

132) A. a. O. II, 6. Vergl. I, 8.

wird. In dieſem Begriff von Unſterblichkeit zeigt ſich alſo Scotus wieder als Myſtiker.

Die andere Frage, welche die ewige Beſtimmung des Menſchen betrifft, iſt die nach der Vergeltung in der Ewigkeit. Hierher gehört die Lehre von der Prädeſtination. Scotus mußte hier nach ſeinem Pantheismus, der Gott als die einzige wirkende Urſache anſah, nothwendig eine Vorherbeſtimmung annehmen, aber in ganz anderem Sinne als Auguſtin. Nach ihm war der göttliche Wille die höchſte, urſprüngliche, einzige Urſache aller Dinge, Gott ſelbſt iſt ganz Wille. In Gott iſt kein Unterſchied zwiſchen Wollen und Vorherbeſtimmen. Denn was er gemacht hat, das hat er durch Vorherbeſtimmung gewollt, und durch ſeinen Willen vorherbeſtimmt. Gott alſo ſelbſt iſt die wahre Prädeſtination, denn alles was da iſt, das hat Gott von Ewigkeit vorausbeſtimmt [133]).

133) De praedestinatione, c. 3. „Primo igitur vera ratio suasit, divinam voluntatem summam, principalem solamque esse causam omnium, quae pater per veritatem suam fecit, ipsamque voluntatem omni modo cuncta necessitate carere, quae eam vel impelleret, vel impediret, sed ipsa est sua necessitas. Tota igitur est voluntas. — Non

Und obgleich Scotus dem Menschen Freyheit des Willens zuerkennt, so betrachtet er doch auch diesen nur als Geschenk Gottes, und dessen Aeußerungen nur als Aeußerungen des Willens Gottes [134]). Aber die doppelte Prädestination des Augustin, nach welcher die Menschen theils zum Guten, und zur Seeligkeit, theils zum Bösen und zur Verdammniß bestimmt sind, verwarf Scotus, weil dann Gott auch die Ursache des Bösen seyn würde, und also in Gott ein doppelter Wille, ein guter und ein böser seyn müßte. Nach des Scotus Ansicht sind alle Menschen zur Seligkeit bestimmt [135]). Denn Gott hat nur das Gute vor-

---

enim Deo aliud est velle, aliud praedestinare, quoniam omne, quod fecit, praedestinando voluit, et volendo praedistinavit.“ — Ebend. c. 4. „Deus enim verus est vera Dei praedestinatio, quae antequam omnia fierent, quae ab ipsa et per ipsam et in ipsa facta sunt, in mensura et numero et pondere facienda praevidit.“

134) A. a. O. c. 2 u. c. 4.

135) De nat. divis. V, 36, p. 285. „Non enim solis juste in hac vita viventibus veritatemque rite quaerentibus, verum etiam injustis pravisque suis moribus corruptis lucemque veram odientibus et fugientibus ipsa veritas per omnia fulge-

herbeſtimmt, das Böſe entſteht aus böſen Begierden. Alſo wird auch nur das Gute ewig beſtehen, weil nur dieß aus den ewigen Urſachen der göttlichen Vorherbeſtimmung hervorgegangen iſt, das Böſe, als Erzeugniß vergänglicher Urſachen, wird aus der Natur gänzlich vertilgt werden. So muß alſo zuletzt alles die Seligkeit erreichen [136]). Gott vertheilt auf gleiche Weiſe das Gute unter alle Menſchen. Auch die ungleiche Vertheilung der irdiſchen Güter iſt nur ſcheinbar eine Ungerechtigkeit Gottes, da irdiſche Güter nicht wahre Güter ſind, ſondern nur leere Schatten, die vor der Ewigkeit

---

bit in futuro. Omnes enim videbunt gloriam Dei.“

136) A. a. O. „Omne quippe quod divina praedestinatione est dispositum, quis dubitarit semper esse mansurum? Haec autem in aeternum peribunt, et universaliter de natura rerum abolebuntur: non igitur ex aeternalibus causis divinae praedestinationis profecta sunt.“ Vergl. Ebendaſ. V, 56. p. 280. „Quamvis enim non eodem modo verum apparebit; omnibus tamen apparebit, quando in omnibus injustis, sola injustitia punita et interemta, ipsa purgata et intemerata relinquitur natura, in ipsos gradus de quibus peccando corruerat, reversura.“

keinen Werth haben [137]). Da alle Menschen dazu bestimmt sind, in den ursprünglichen vollkommenen Zustand der Menschheit zurückzukehren, und dadurch selig zu werden, so können auch nicht nach dem Maaß der Sittlichkeit Strafen und Belohnungen vertheilt werden, sondern alle müssen endlich gleich selig werden. Was von Gott ausgegangen ist, kann weder bös seyn, noch gestraft werden [138]). Also nicht die menschliche Natur ist bös, sondern der Mißbrauch derselben, nicht die menschliche Seele kann gestraft werden, sondern die böse Begierde allein. Nur die böse Begierde darf die Strafe treffen, weil nur sie gesündigt

137) A. a. O. „Eadem blasphemia est de divina aequitate. Dicunt enim Deum inaequalem, ut non dicam injustum esse, quoniam, ut ajunt, non aequaliter bona sua distribuit; quosdam exaltans, quosdam spernens etc. — non intuentes temporalia et transitoria hujus vitae bona vere bona non esse, quoniam non possunt semper manere; — umbrae quippe inanes sunt, ideoque bonis et malis distribuuntur etc.“

138) A. a. O. V, 55, p. 277. „Praedictis siquidem rationibus confectum est, omne quod a summo bono factum est, nullam corruptionem et per hoc nullam poenam recipere.“

hat [139]). Daraus ergiebt ſich die Art der ewigen Strafen. Es können keine ſinnlichen Strafen, alſo nicht an einen gewiſſen Ort und an eine gewiſſe Zeit gebundene ſeyn. Darum giebt es nach Scotus weder eine örtliche Hölle, noch ein örtliches und zeitliches jüngſtes Gericht [140]). Die Strafe muß alſo in der Quelle der Sünde allein liegen, in dem Bewußtſeyn der Sünde, und in der unbefriedigten Neigung zur Sünde liegt allein die Strafe, nicht in äußerlichen, ſinnlichen und willkührlichen Leiden [141]).

139) A. a. O. V, 35. S. oben S. 160, Note 122.

140) A. a. O. V, 36. p. 284. „Si autem terra peribit, profecto nihil sub ipsa et in ipsa, quod inferni vocabulo dignum sit, relinquetur; ac per hoc nullus locus intra sensibilem corporalemque creaturam inferno datur, neque aeterno igni, in quo impii ardebunt, neque vermibus numquam morituris.“ Vergl. Ebend. 29, p. 265.

141) A. a. O. V, 36. p. 288. „Caeterum generalis omnium impiorum poena erit, luctus et tristitia de absentia et perditione rerum quibus in hac vita delectabantur, quarum phantasias semper veluti prae oculis habebunt, quas comprehendere ardenter cupientes nequibunt, quoniam cupientes consolationem habere ex his, quae desperationem ingerunt et inquietudinem. — Unusquisque ita-

Von dieſen reineren und freyeren Anſichten über Prädeſtination und Vergeltung, führt den Scotus ſeine Neigung zum Myſtiſchen dennoch plötzlich in einen Widerſpruch mit ſich ſelbſt. Denn ungeachtet er mit der größten Beſtimmtheit die gleiche Beſtimmung aller Menſchen zur Seligkeit immer vertheidigt, ſo ſtellt er dennoch über dieſe allgemeine Rückkehr der Dinge in Gott noch eine höhere, myſtiſche, Vereinigung mit Gott, welche nur den Frommen und Heiligen zu Theil werde, welche die Gränzen der Natur überſchreite, und in unmittelbarer Anſchauung des göttlichen Weſens beſtehe. Wenn alle Menſchen zwar in ihren urſprünglichen Zuſtand der Vollkommenheit zurückverſetzt werden, ſo werden doch nur wenige Auserwählte über die Natur erhoben, und zu Gott ſelbſt gelangen [142]).

que in sua conscientia intra semetipsum aut praemia recipiet, aut poenas luet; ipsa vero natura in omnibus libera permanebit.“ Vergl. Ebendaſ. p. 263 u. 280. Tennemann Geſch. d. Phil. Th. 8, Abth. 1. S. 90. Note.

142) Vergl. oben S. 147, Note 105 u. S. 141, Note 106. A. a. O. V, 39, p. 308 fgg. „Species humani generis est electorum numerus, non solum ad antiquum naturae principium reditur in genera-

Aber es giebt noch außer dieſer und den genannten Widerſprüchen in dem Syſtem des Scotus mehrere andere bedeutendere Schwierigkeiten. Denn unbeantwortet bleiben doch die ſich nothwendig aufdringenden Fragen: 1) warum mußte Gott immer in den endlichen Dingen zur Erſcheinung werden, oder warum ſchuf Gott die Welt? 2) Was ſchuf eigentlich Gott, da Gott alles iſt, und außer ihm nichts? 3) Was wird alſo bey der Rückkehr der Dinge in Gott zurückkehren, da ſchon jetzt alles in Gott iſt? 4) Wie kann Gott aufhören in der ſichtbaren Welt zu erſcheinen, da dieß nothwendig in der Natur Gottes liegt?

---

litatem humanitatis; verum etiam ultra naturam in ipsum Deum in specialitate deificationis, ineffabilis infinuatur ascensus; omnes quippe in paradisum, ut praediximus, sunt reversuri, sed non omnes ligno vitae sunt fruituri; vel certe omnes de ligno vitae sunt accepturi, sed non aequaliter. — Fruentur itaque omnes homines ipsius fructu participatione naturalium bonorum generaliter; fruentur electi sui excelsitudine deificationum ultra omnem naturam specialiter.“ Vergl. I, 8. „Quid ergo dicemus de illa futura felicitate quae promittitur Sanctis, quam nihil aliud esse putamus, praeter ipsius divinae essentiae puram contemplationem, atque immediatam.“

Allein ungeachtet dieſer und anderer Widerſprüche und Unvollkommenheiten in dem Syſtem des Scotus, kann man doch den hohen Geiſt und den Scharfſinn nicht verkennen, den Scotus dabey gezeigt hat. Denn hat er auch nicht immer unmittelbar aus ſeinem eigenen Geiſt geſchöpft, ſo hat er doch nur mit freyer Prüfung ſeine Quellen benutzt. So folgte er zwar hauptſächlich, wie oben geſagt wurde, dem Plato, aber er wich auch in folgenden Punkten hauptſächlich von ihm ab: 1) Den Begriff des Pantheismus dehnte er in der Beziehung weiter aus, daß er nicht nur in den Seelen (Geiſtern) die göttliche Kraft annahm, der dann von Plato eine Materie, ὑλη, entgegengeſetzt wurde, ſondern daß er das geſammte Seyn der Dinge, die Körperwelt wie die Geiſterwelt von dem göttlichen Weſen durchdrungen glaubte. 2) Die Schöpfung der Dinge geſchah nach ihm nicht durch Emanation, wie bey Plato, ſondern durch das Schaffen, unmittelbar durch den göttlichen Willen. Jene Idee des Pantheismus hatte Scotus hauptſächlich von dem Dionys vom Areopag entlehnt; allein auch durch ihn läßt er ſich nicht in die myſtiſchen Träume von der himmliſchen Hierarchie, und in die rigoriſtiſche, ascetiſche Mönchsmoral hineinreißen. Durch

seine Idee der Schöpfung schließt er sich hauptsächlich an das Christenthum an; denn die Emanation gehört dem Dualismus und dem Gnosticismus an, und ist deswegen immer mit Abscheu in der christlichen Kirche verworfen worden. Aber obgleich Scotus auch außerdem der Kirchenlehre sich nicht entgegenstellt, so unterwarf er sich doch auch nicht blindlings ihrer Autorität, sondern er prüfte sie durch die Vernunft, und in einigen Dogmen, z. B. von der Transsubstantiation, von der Prädestination und von den ewigen Strafen wich er von der Kirche ab, und zog sich dadurch den Ruf der Ketzerey zu.

Der Einfluß dieser freyeren Philosophie des Scotus auf die folgenden Zeiten, war nicht so groß als sich erwarten ließ. Theils war die Zeit des Scotus noch zu roh und ungebildet, um philosophische Ideen, wie diese, verstehen und auffassen zu können, theils stand der Wirksamkeit des Scotus im besondern sein Ruf der Ketzerey entgegen, der Mißtrauen und Haß gegen seine Lehren erregte. Aber wenn auch der Einfluß auf die nächsten Zeiten dadurch gehindert wurde, so war er dennoch in späteren Zeiten sehr groß. Ihn kann man mit vollem Recht als Schöpfer des Mysticismus eben sowohl als des Scholasticismus, wie sie

einige Jahrhunderte ſpäter als feindliche Partheyen ſich einander gegenüber ſtanden, betrachten. Die Grundlagen und die Keime waren für beyde Partheyen in ſeiner Philoſophie gegeben, und die wahren Quellen derſelben, nehmlich für die Scholaſtiker, Ariſtoteles, für die Myſtiker, Plato und Dionys vom Areopag, waren beyden Partheyen durch ihn geöffnet und in die Hände gegeben. Wenn daher auch erſt nach einigen Jahrhunderten der Kampf dieſer Partheyen offen ausbrach, ſo war der Grund dazu doch ſchon jetzt durch Scotus gelegt.

Von der größten Wichtigkeit für die Geſchichte des Myſticismus im Abendland war die Ueberſetzung der Werke des Dionyſius Areopagita in die lateiniſche Sprache. Scotus verpflanzte dadurch den neuplatoniſchen Myſticismus des Morgenlandes in das Abendland. Zwar waren ſchon vor ihm die Schriften des Dionyſius Areopagita in das Abendland gekommen, und in das Lateiniſche überſetzt worden. Der Kaiſer Michael überſchickte nehmlich J. 827 mit einer Geſandtſchaft Ludwig dem Frommen zum Geſchenk die Werke des Dionys in griechiſcher Sprache, und dieſer ließ ſie dann durch den Abt Hilduin von St. Denys ins Lateiniſche

übersetzen [143]). Allein diese Uebersetzung scheint wenig bekannt geworden zu seyn. Wenigstens wurde kurze Zeit darauf Scotus von Karl dem Kahlen aufgefordert, eine neue Uebersetzung des Dionysius zu verfertigen. Im J. 867 erschien daher die möglichst genaue aber auch sehr dunkle Uebersetzung von Joh. Scotus [144]). Zwar ward diese Uebersetzung, weil sie ohne Genehmigung des Papstes Nicolaus I. gemacht war, häufig angefochten und verfolgt, und aus diesem Grunde scheint sie nach einiger Zeit so selten geworden zu seyn, daß im 12ten Jahrh. manche Benediktiner ins Morgenland reisten, um dort die Urschrift zu einer neuen Uebersetzung zu holen, aber demungeachtet war ihr Einfluß auf die Gestaltung des Mysticismus im Abendland außerordentlich groß. Die Schriften des Dionys, die allein durch eine lateinische Uebersetzung dem Abendland zugänglich geworden waren, wurden die Grundlage, auf welche

143) Pagi critica in Annal. Baronii, ad a. 827, T. III, p. 534.

144) Hist. litt. de la France, art. Jean Scot, p. 425 fgg. — Die Uebersetzung ist gedruckt Colon. 1530 und 36.

alle folgenden Mystiker bauten. Man war erfreut in ihm eine Autorität für die mystischen Ansichten gefunden zu haben, welche an Gewicht der heiligen Schrift selbst an die Seite zu setzen sey. Denn überzeugt von der völligen Aechtheit dieser Schriften, verehrte man sie als die Werke eines Schülers des Paulus, der wohl selbst einigen Antheil daran haben möge, fast wie inspirirte Bücher. Diese Verehrung ward noch besonders in Frankreich durch den allgemein herrschenden Irrthum vermehrt, daß Dionysius der Areopagit eine Person sey mit dem heiligen Dionysius, dem Schutzheiligen Frankreichs, über dessen Körper J. 1050 zwischen den Klöstern St. Denys bey Paris und St. Emmeran bey Regensburg, ein Streit geführt wurde.

---

2) Spuren des Mysticismus in der Theologie, von Joh. Scotus bis Bernhard von Clairveaux.

Der Kampf des Scholasticismus kam bis auf den heiligen Bernhard noch nicht völlig zum Ausbruch; aber im Verborgenen war er dennoch da, und zeigte sich unter verschiedenen Gestalten. Denn

wollen wir die verborgenen Spuren dieſes geheimen Kampfes bis zu ſeinem vollen Ausbruch etwas genauer aufſuchen, ſo finden wir in allen Bewegungen und Streitigkeiten, die in dieſem Zeitraum in der Theologie ſtatt fanden, irgend eine Beziehung auf jene Hauptſpaltung zwiſchen Myſticismus und Scholaſticismus. — Das erſte was wir hier bemerken iſt

1) der Kampf zwiſchen der platoniſchen und ariſtoteliſchen Philoſophie, der durch das ganze Mittelalter durchgeht. In wie fern dieſer Kampf mit dem Kampf zwiſchen Myſticismus und Scholaſticismus in Verbindung ſtehe, bedarf kaum einer Erklärung; denn es liegt am Tage, daß die Scholaſtiker ſich des Ariſtoteles, die Myſtiker des Plato als Hauptquelle und Schutzwehr bedienten. Die Freunde des Ariſtoteles ſuchten durch Dialektik, d. h. durch ſtreng logiſche Aneinanderreihung von Begriffen und Schlüſſen die Wahrheit zu finden, und glaubten alle Religions-Dogmen durch die Vernunft beweiſen zu können, und dieß iſt die Methode der Scholaſtiker. Die Platoniker dagegen glaubten durch innere Betrachtungen und Spekulationen die natürlichen Gränzen der Vernunft überſchreiten, und zu einer unmittelbaren Anſchauung des Göttlichen gelangen zu

können — sie verfielen daher auf diesem Wege in den Mysticismus. Doch so bestimmt sprach sich dieser Streit jetzt noch nicht aus, sondern die meisten Theologen suchten beyde Philosophieen mit einander zu verbinden, so daß sie die platonischen Lehren, welche mit den kirchlichen übereinstimmten, durch aristotelische Begriffe und Schlüsse genauer zu bestimmen und zu beweisen suchten. Plato also diente mehr dem Inhalt, Aristoteles der Form. Ein besonderer Theil dieses Kampfes zwischen Plato und Aristoteles, war

2) der Kampf zwischen dem Realismus und Nominalismus, in welchen die Realisten sich hauptsächlich an Plato, die Nominalisten an Aristoteles anschlossen. Dieser Kampf, der über die allgemeinen Begriffe geführt wurde, ob nehmlich diesen wirklich existirende Dinge zu Grunde liegen, oder ob sie leer, und nur in unserem Verstande gebildet seyen, steht seinem Inhalt nach zwar nicht unmittelbar in Verbindung mit dem Streit zwischen Mysticismus und Scholasticismus, aber er kann doch in doppelter Hinsicht darauf bezogen werden. Erstlich in so fern er zwischen Platonikern und Aristotelikern geführt wurde, erhielt er diesen Gegensatz immer lebendig, und gab dadurch dem Streit zwischen Mystikern und Scholastikern immer

neuen Stoff und neues Leben. Zweytens, waren die Realisten in dem Gebrauch der Vernunft in der Theologie gemäßigter und vorsichtiger, die Nominalisten freyer und kühner; die Realisten strebten durch den Glauben zum Wissen aufzusteigen, die Nominalisten durch Erkenntniß und Wissen den Glauben zu erhöhen, und zu erweitern; die Realisten hielten mehr auf äußere Autorität und auf religiöse Gefühle, die Nominalisten vertrauten mehr auf die Kraft ihres Verstandes, und überschritten bisweilen selbst die Gränzen der Kirche [145]). In dieser Beziehung schlossen sich den Realisten mehr die Mystiker, den Nominalisten die Scholastiker an. Zugleich trug aber auch auf diese Weise dieser Streit viel bey zur Beförderung des Kampfs

3) zwischen Rationalismus und Kirchenautorität, oder zwischen rationalistischen oder scholastischen Theologen, und den biblischen oder positiven Theologen. Seit

145) Am deutlichsten sieht man dieß in dem Streit zwischen Anselm von Canterbury und Roscelin. Darüber vergl. Tennemann Gesch. d. Ph. Th. 8. Abth. 1. S. 159. und Cramer, Fortf. von Bossuet Weltgeschichte, Th. 6, S. 133 fgg.

dem unter den Scholastikern selbst der Rationalismus die Oberhand gewonnen hatte, erhob sich desto mächtiger von der andern Seite unter den übrigen Theologen die Parthey der positiven Theologen, welche die Autorität der Kirche streng festzuhalten suchten, sich allein an die Erklärung der Bibel nach der lateinischen Uebersetzung hielten, dabey aber ganz der Autorität der Kirchenväter folgten. Diese biblischen oder positiven Theologen verwarfen das Recht der Vernunft in der Religion, haßten allen Gebrauch der Philosophie in der Theologie, und wollten die Wissenschaft der Theologie bloß auf Erklärung der Bibel, und auf Sammlungen, Auszüge und Commentare der Schriften der Kirchenväter beschränken. Mit diesen positiven oder biblischen Theologen verbanden sich häufig auf das engste die Mystiker, theils weil sie mit ihnen einen gemeinschaftlichen Feind, die Scholastiker hatten, theils weil der Mysticismus immer mit großer Vorliebe die alten Glaubensformeln festzuhalten pflegt. — Aber das innerste Wesen des Mysticismus berührt

4) der Kampf zwischen Augustinismus und Pelagianismus, der sich durch das ganze Mittelalter hindurchzieht. Denn obgleich jene augustinische Theorie von der Gnade, von der Prä-

destination und der menschlichen Verderbtheit, gegen die pelagianische schon seit Augustins Zeiten in der Kirche gesetzmäßig angenommen war, so war doch der größte Theil der Theologen unvermerkt und unbewußt mehr oder weniger zu der pelagianischen Ansicht übergegangen. Dieß wurde erst offenbar, als im 9ten Jahrh. der Mönch Gottschalk, der jene strenge augustinische Lehre von Neuem offen aussprach und vertheidigte, den heftigsten Haß und Verfolgung beynahe der ganzen Kirche auf sich lud. Nachdem seit dieser Zeit der offene Streit über diesen Gegenstand erregt war, wurde der Friede nie ganz darüber wiederhergestellt. Jene augustinischen Lehren von der gänzlichen Verderbtheit des Menschen und seiner Unfähigkeit das Gute auszuüben, von der Prädestination und der göttlichen Gnade, vorzüglich aber von dem Glauben, als dem einzigen Weg zur Seligkeit, wurden mit dem größten Eifer von den Mystikern ergriffen, und gegen die kirchlich-scholastischen Begriffe von dem Verdienst des Menschen, von Belohnung und Bestrafung nach Verdienst, von der Gnade als einer nicht zwingenden sondern unterstützenden (gratia non cogens sed adjuvans), vorzüglich aber von der Kirchenbuße und den guten Werken, gebraucht.

5) Endlich das Verhältniß des Mysticismus zu dem Scholasticismus selbst war in diesem Zeitraum dieß, daß beyde Partheyen, obgleich in ihrer Grundlage sehr verschieden, doch jetzt noch vermischt und miteinander verbunden waren. Der Unterschied zwischen Mystik und Scholastik lag tiefer, als bloß darin, daß die Mystiker mehr mit dem Gefühl, die Scholastiker mit dem Verstande die Religion aufzufassen strebten. Die Religion wurde damals überhaupt nicht rein, sondern nur in der positiven Hülle, wie die Geschichte sie gebildet und in der Kirche befestigt hatte, aufgefaßt. Beyde Partheyen überschritten, absichtlich wenigstens, diese Gränzen nicht. Aber der Hauptunterschied war der, daß von den Mystikern die Religion mehr von einem subjectiven, von den Scholastikern mehr von einem objectiven Gesichtspunkt betrachtet wurde. Beyde verwechselten zwar die individuelle Form des Göttlichen, mit dem Göttlichen an sich, das Bild mit der Sache, aber die Mystiker thaten dieß, indem sie das subjectiv nach ihren Gefühlen ihnen als göttlich Erscheinende, unmittelbar für das Göttliche, Ewige hielten, die Scholastiker, indem sie das Göttliche, Unendliche in das Reich des Irdischen und Endlichen herabzogen, und mit dem Ver-

ſtande, nach dem Maaß irdiſcher und endlicher Dinge meſſen wollten. Demnach war bey den Myſtikern die Quelle der Religion mehr eine unmittelbare, in der Richtung des ganzen Gemüthes auf das Höhere; bey den Scholaſtikern eine mittelbare, in den Reflexionen des Verſtandes. Wenn alſo die Scholaſtiker durch philoſophiſche Speculationen, durch Beſtimmung der Begriffe, durch Aneinanderreihung der Schlüſſe, durch dialektiſche Feinheit und durch Gewandtheit im Disputiren den Glauben erſt begründen, und dadurch erſt die religiöſe und tugendhafte Geſinnung hervorbringen zu müſſen glaubten, und alſo vom Theoretiſchen zum Praktiſchen, vom Verſtand zum Willen fortſchritten, ſo giengen die Myſtiker vielmehr von dem Praktiſchen aus, ſie ſetzten eine fromme Gemüthsſtimmung als nothwendig voraus, um überhaupt der wahren, tieferen Erkenntniß göttlicher Dinge fähig zu ſeyn. Der Myſtiker ſucht alſo, gerade in entgegengeſetzter Richtung durch den Willen auf den Verſtand zu wirken, denn er ſchreitet von der Reinigung des Willens, zur Erleuchtung des Verſtandes fort. Ueberhaupt aber war auch das Ziel der Myſtiker mehr praktiſch, das der Scholaſtiker mehr theoretiſch. Die Myſtiker ſtrebten nicht nach Wiſſenſchaft, nicht nach einem voll-

ständig geordneten Systeme der religiösen Wahrheiten, wie die Scholastiker, sondern nach Vollkommenheit der Religion im Leben und in der Gesinnung, nach Vereinigung mit Gott, und Erhebung des Geistes über das Irdische. Verbanden sie auch damit den Glauben an eine höhere Weisheit, eine unmittelbare Anschauung Gottes, so war doch auch hier nicht von einem System, nicht von einer Wissenschaft die Rede, sondern vielmehr von einem unmittelbar im Gemüthe Bewußten, das ganz praktisch, auf dem Willen allein beruht. — Aber so tief auch der Unterschied zwischen Mystikern und Scholastikern in ihrem Wesen begründet ist, so trat dennoch bis auf den heiligen Bernhard von Clairveaux die Trennung dieser Partheyen nicht bestimmt hervor, weil keine der andern entbehren konnte. Denn so wie die Mystiker sehr oft genöthigt waren, von den dialektischen Formeln der Scholastiker Gebrauch zu machen, um ihre mystischen Gefühle auszusprechen, mitzutheilen, gegen Angriffe zu vertheidigen und zu befestigen, so verschmähten auch die Scholastiker nicht die mystischen Erklärungen der heiligen Schrift, so legten sie der mystisch-ascetischen Lebensweise der Mönche einen hohen Werth bey, und die höheren Anschauungen und geheimnißvolle Weisheit der

überſetzen [143]). Allein dieſe Ueberſetzung ſcheint wenig bekannt geworden zu ſeyn. Wenigſtens wurde kurze Zeit darauf Scotus von Karl dem Kahlen aufgefordert, eine neue Ueberſetzung des Dionyſius zu verfertigen. Im J. 867 erſchien daher die möglichſt genaue aber auch ſehr dunkle Ueberſetzung von Joh. Scotus [144]). Zwar ward dieſe Ueberſetzung, weil ſie ohne Genehmigung des Papſtes Nicolaus I. gemacht war, häufig angefochten und verfolgt, und aus dieſem Grunde ſcheint ſie nach einiger Zeit ſo ſelten geworden zu ſeyn, daß im 12ten Jahrh. manche Benediktiner ins Morgenland reiſten, um dort die Urſchrift zu einer neuen Ueberſetzung zu holen, aber demungeachtet war ihr Einfluß auf die Geſtaltung des Myſticismus im Abendland außerordentlich groß. Die Schriften des Dionys, die allein durch eine lateiniſche Ueberſetzung dem Abendland zugänglich geworden waren, wurden die Grundlage, auf welche

143) Pagi critica in Annal. Baronii, ad a. 827, T. III, p. 534.

144) Hist. litt. de la France, art. Jean Scot, p. 425 fgg. — Die Ueberſetzung iſt gedruckt Colon. 1530 und 36.

Er war geboren J. 1091 in einer burgundischen Stadt Fontaines, von altem adeligen Geschlecht. Sein Vater, ein tapferer Ritter, Tescelin, überließ die Erziehung seiner Kinder fast ganz seiner Gattin, Nahmens Aleth. Diese eine äußerst fromme Frau erzog ihre Kinder von frühster Jugend an für das Mönchsleben. Unter allen seinen Brüdern, deren er fünf hatte, zeigte Bernhard sehr bald die größte Neigung zum stillen, contemplativen Leben. Zum Geistlichen bestimmt, ergab sich sein feuriger Geist schon im angehenden Jünglingsalter den strengsten Casteyungen und Uebungen der Frömmigkeit, die ihm in kurzer Zeit einen außerordentlichen Ruf der Heiligkeit erwarben. Bernhard ward auf diesem Wege beynahe der Abgott seiner Zeit. Nicht bloß die höchste Bewunderung und die tiefste Verehrung ward ihm, wegen seiner Heiligkeit, von allen seinen Zeitgenossen gezollt, sondern so groß war sein Ansehen und sein Einfluß auf seine Zeit, daß keine wichtige Begebenheit, keine öffentliche Angelegenheit war, sey es in kirchlichen oder in politischen Dingen, in der er nicht durch Rath und That wesentlich mitgewirkt hätte. Doch diese außerordentliche Bewunderung und Verehrung, die wohl kaum irgend einmal einem Manne in diesem Maaße zu Theil geworden

ist, erlangte Bernhard nicht unmittelbar durch seine eigene Kraft des Geistes, sondern durch seine Zeit selbst. Er ward groß, nicht dadurch, daß er an Bildung und Kenntnissen sein Zeitalter übertraf, sondern dadurch vielmehr, daß er die Eigenthümlichkeit seiner Zeit am reinsten aufgefaßt und in sich aufgenommen hatte, daß er in Begriffen, Gesinnungen und Leben am meisten mit seinen Zeitgenossen übereinstimmte. Denn so wie zu seiner Zeit Tiefe des Gefühls und Kraft des Willens mehr galt als Schärfe des Verstandes und Klarheit der Begriffe, so zeichnete sich auch Bernhard nicht sowohl durch Scharfsinn, Gelehrsamkeit und Aufklärung aus, als vielmehr durch Lebendigkeit und Tiefe des Gefühls und der Phantasie, durch Reinheit des Willens und durch Kraft und Beharrlichkeit in der Verfolgung seiner Zwecke. In seinen Ansichten und Bestrebungen erhob er sich nicht über seine Zeit, sondern er stellte sich in die Mitte seiner Zeit selbst hinein, und indem er das, was seine Zeit am meisten bewegte und erstrebte, mit seiner Thätigkeit, kräftig und verständig ergriff und verfolgte, machte er sich gleichsam zum Mittelpunkt seiner Zeit, zum Haupt der Zeitbestrebungen. Zwar darf man ihm keineswegs einen klaren Verstand, und eine für seine Zeit große Gelehr-

ſamkeit abſprechen, aber Verſtand und Kenntniſſe gebrauchte er nicht um der Wahrheit an ſich willen, nicht um als ſelbſtſtändiger Denker ſich auf eigenem Wege eine Ueberzeugung zu bilden, ſondern nur, um im Sinne ſeiner Zeit die Dinge zu betrachten, um durch ſie für die Bedürfniſſe und Beſtrebungen ſeiner Zeit deſto kräftiger und zweckmäßiger zu wirken. Aber in dem, was zu ſeiner Zeit als das Höchſte und Verdienſtlichſte galt, in myſtiſch-aſcetiſcher Mönchsheiligkeit und in der Thätigkeit für das Mönchsleben, in der Vollbringung von Wundern, und in der Vertheidigung des Glaubens an Wunder, Viſionen, Offenbarungen und andern Schwärmereyen, in der Verehrung der Heiligen, in dem Eifer für Rechtgläubigkeit und in Verfolgung der Ketzer, im Tadel der Mißbräuche der Kirchenverfaſſung, der Gottloſigkeit und der Laſter der Chriſtenheit, beſonders der Geiſtlichen, und in der Begeiſterung für die Kreuzzüge, in allen dieſen Dingen ſtand der heilige Bernhard an der Spitze, und erndtete überall Bewunderung und Verehrung. Man kann alſo Bernhard als den Repräſentanten des Geiſtes ſeiner Zeit betrachten. Aber eben daß die Uebereinſtimmung mit dem Geiſt ſeiner Zeit die Quelle ſeiner Größe war, erwarb ihm auch einen deſto größeren Einfluß auf die Ge-

müther ſeiner Zeitgenoſſen, und machte ihn vor allen fähig in dem Kampfe zwiſchen Scholaſtikern und Myſtikern, das Haupt der letzteren zu werden.

Die Darſtellung dieſes Myſticismus ſelbſt aber hat nicht geringe Schwierigkeiten. Dieſe liegen in der Eigenthümlichkeit Bernhards. Die ganze Richtung ſeines Geiſtes war contemplativ-praktiſch; das Speculative iſt ihm gänzlich fremd. Daher herrſcht auch in ſeinen Schriften Gefühl und Phantaſie vor, und es fehlt oft an Klarheit. Alles hatte bey ihm nur Beziehung auf das Leben, auf die Verhältniſſe. Wie dieſe es forderten, ſo ſtrömte ſeine Beredſamkeit. Daher iſt eine zuſammenhängende, ſyſtematiſche Entwickelung ſeiner theoretiſchen Grundſätze nirgends zu finden. Nur ſelten läßt er ſich überhaupt auf dogmatiſche Gegenſtände ein. Dialektik, Metaphyſik und überhaupt alle Philoſophie war ihm verhaßt und verächtlich. Er folgte lieber dem unmittelbaren Antrieb ſeiner Begeiſterung. Seine Sprache iſt blühend, edel, lebendig und faßlich. Er iſt voll Witz und Bildern, ſchildert die zarteſten und innerſten Verhältniſſe des Menſchen wahr und ergreifend, und ſeine Ermahnungen und Warnungen ſind oft ergreifend und hinreißend. Aber das überſtrömende Gefühl

führt ihn bisweilen zur Empfindeley, Künsteley und zur Schwulst.

Natürlich kann also hier kein System seiner Lehre gefunden werden. Die Darstellung seiner Grundsätze muß erst das Einzelne zu einem Ganzen zusammenfügen. Ich hoffe wenigstens die Hauptpunkte der mystischen Ansichten Bernhards zu berühren, wenn ich sie unter folgenden Gesichtspunkten betrachte: 1) Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung, oder des Wissens zum Glauben und zur Anschauung, 2) Verhältniß der Liebe zum eigenen Willen, 3) Verhältniß der Gnade zur Freyheit, 4) Verhältniß des Glaubens zu den Werken, 5) Verhältniß der Contemplation zur Thätigkeit, 6) Verhältniß der Erkenntniß zur Liebe, oder der speculativen zur praktischen Theologie, 7) Verhältniß des Fleisches zum Geiste, oder des Irdischen zum Himmlischen, 8) Verhältniß der eigenen Persönlichkeit zur Gottheit, oder von der Einheit mit Gott.

1) Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung oder des Wissens zum Glauben und zur Anschauung.

Hier werden die allgemeinen Begriffe über Erkenntniß überhaupt entwickelt. Der allgemeinste Begriff von dem Bernhard hier ausgeht, ist der

der Betrachtung (consideratio). Die Betrachtung jeder Gattung von Gegenſtänden, unter jeder Form, in ſo fern ſie für menſchliche Fähigkeit erreichbar iſt, wird unter dieſem Begriff zuſammengefaßt. Zwar unterſcheidet er davon noch die Anſchauung (contemplatio), in ſo fern die Betrachtung, Streben nach Wahrheit, Anſchauung, Beſitz der Wahrheit iſt [147]). Für Menſchen nehmlich, als ſinnliche Weſen, ſey nur eine mittelbare Erkenntniß, durch Sinne und endliche

147) Ich benutze die Ausgabe der Werke Bernhards von Horst und Mabillon, Paris, 1667, VI Tmi, fol. — Die Entwickelung der Grundbegriffe über Erkenntniß überhaupt findet ſich ziemlich zuſammenhängend in der Schrift: de consideratione, T. IV, p. 1 sq. — L. II, c. 2. heißt es daſelbſt: „Et primo quidem ipsam considerationem quid dicam, considera. Non enim idem per omnia quod contemplationem intelligi volo; quod haec ad rerum certitudinem illa ad inquisitionem magis se habeat. Juxta quem sensum potest contemplatio quidem definiri: verus certusque intuitus animi de quacunque re, sive apprehensio veri non dubia; consideratio autem, intensa ad investigandum cogitatio, vel intentio animi vestigantis verum: quanquam soleant ambae pro invicem indifferenter usurpari.“

Dinge, und nach Klarheit und Gewißheit grad-weiſe verſchieden, möglich, himmliſchen Weſen aber werde eine unmittelbare Anſchauung des wahren Seyns der Dinge zu Theil. Es wäre alſo die Betrachtung eine mittelbare Erkenntniß für endliche Weſen, die Anſchauung eine unmittelbare Erkenntniß [148]). Aber er ſelbſt geſteht, daß dieſe Begriffe nicht immer ſtreng unterſchieden werden [149]), und er ſchreibt auch dem Menſchen die Fähigkeit eines unmittelbaren Schauens zu, ſo daß Betrachtung demnach der allgemeine Begriff, und Anſchauung nur ein Theil dieſes Begriffs, nehmlich die vollkommenſte, unmittelbarſte Betrachtung der Dinge iſt, in ſo fern ſich der Menſch über die

148) Daſ. L. V, 1. „Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. Sane scala cives non egent, sed exules. Et vere quid opus est scalis tenenti iam solium? creatura caeli illa est, praesto habens per quod potius ista intueatur. Videt Verbum, et in Verbo facta per Verbum. Nec opus habet ex his, quae facta sunt, factoris notitiam mendicare.“ Vgl. Neander der heilige Bernhard, S. 289. Stäudlin Geſch. d. Sitt. Lehre Jeſu, Th. 4, S. 411.

149) Vergl. die Stelle Note. 148.

Sinnlichkeit und Endlichkeit zu einem unmittelbaren Schauen erheben kann.

Genauer sucht Bernhard diesen Unterschied zu bezeichnen, durch die drey Grade der Betrachtung, der dispensativen, æstimativen und speculativen. Die dispensative Betrachtung bedient sich der Sinne und der sinnlichen Dinge nach Gesetz und Ordnung zum eigenen und gemeinschaftlichen Wohl, und sucht sich dadurch Gottes würdig zu machen; die æstimative, welche durch verständige Beurtheilung irdischer Dinge zur Erkenntniß Gottes oder durch Philosophie über das Sichtbare zu dem Unsichtbaren aufzusteigen strebt; die speculative ist die Betrachtung, die sich in sich selbst sammelt, und indem sie sich von allem Irdischen und Menschlichen losreißt, von Gott selbst unmittelbar unterstützt, sich in raschem Fluge zu dem Anschauen Gottes aufschwingt. Die erstere heißt auch die aktive, die zweyte die mittlere, die dritte die contemplative Betrachtung. Diese letztere ist das Ziel und die Frucht aller übrigen, auf sie müssen sie alle sich beziehen, und ohne sie haben sie keinen Werth und keine Bedeutung [150]). Hier gehören die beyden ersten Grade

150) De consid. L. V, 2. T. IV, p. 18. „Magnus ille

der mittelbaren, ſinnlichen Erkenntniß, oder der Betrachtung im engern Sinn, der letztere der unmittelbaren, oder der Anſchauung.

Noch deutlicher treten dieſe Begriffe hervor durch Unterſcheidung der verſchiedenen Erkenntnißarten, nehmlich des Wiſſens, des Glaubens,

---

qui usum sensuum quasdam veluti civium opes expendere satagit, dispensando in suam et multorum salutem. Nec ille minor, qui hunc sibi gradum ad illa invisibilia philosophando constituit. At omnium maximus, qui spreto ipso usu rerum et sensuum, (quantum quidem humanae fragilitati fas est) non ascensoriis gradibus, sed inopinatis excessibus avolare interdum contemplando ad illa sublimia consuevit. — Vis tibi has considerationis species propriis distingui nominibus? Dicamus si placet primam dispensativam, secundam aestimativam, tertiam speculativam. Dispensativa est consideratio sensibus sensibilibusque rebus ordinate et socialiter utens, ad promerendum Deum. Aestimativa est consideratio prudenter ac diligenter quaeque scrutans et ponderans ad vestigandum Deum. Speculativa est consideratio se in se colligens, et quantum divinitus adjuvatur, rebus humanis eximens ad contemplandum Deum.“ Vgl. Neander a. a. O. S. 289, Stäudlin. a. a. O. S. 414 und 15.

der Anschauung und der Meinung. Die Erkenntniß oder Betrachtung der Dinge ist nehmlich verschieden nach den Gegenständen, welche betrachtet werden. Gegenstände der Betrachtung sind aber: der Mensch selbst, was unter, was neben und was über ihm ist[151]). Diese lassen sich aber sämmtlich auf zwey Theile zurückführen, nehmlich, theils menschliche und irdische Dinge, theils übermenschliche, göttliche Dinge. Die sichtbaren und sinnlichen Dinge werden durch das Wissen erkannt, die unsichtbaren, göttlichen, müssen durch den Glauben und durch die Anschauung aufgefaßt werden[152]). Glaube und Anschauung sind

151) De consid. II, 3. T. IV, p. 5. „Jam quod ad considerationis attinet fructum, quatuor, ut occurrunt, consideranda reor; te, quae sub te, quae circa te, quae supra te sunt.“

152) Diese Unterscheidung der Begriffe des Wissens und des Glaubens, oder überhaupt der verschiedenen Erkenntnißweisen endlicher und unendlicher Dinge, war nicht Eigenthümlichkeit Bernhards, sondern war fast allgemein angenommen. Es ist aber nicht nöthig, daß gerade die Worte Wissen und Glauben, oder scientia und fides dafür gebraucht werden. Bernhard bezeichnet die Begriffe vorher schon ziem-

ſich gleich an Gewißheit, aber verſchieden an Klarheit. Der Glaube iſt „eine mit dem Willen ergriffene, ſichere Vorempfindung einer noch nicht ganz enthüllten Wahrheit," die Anſchauung iſt „eine gewiſſe und zugleich offenbare Erkenntniß eines Unſichtbaren." Der Glaube begründet ſich auf Autorität oder Offenbarung, die Anſchauung auf die eigene Vernunft. Glaube und Anſchauung ſind dem Irrthum nicht unterworfen, ſie ſind in ſich ſelbſt ſicher; ſie wären nicht Glaube und nicht Anſchauung, wenn noch Zweifel und Ungewißheit in

---

lich deutlich in der dispenſativen, äſtimativen und ſpeculativen Betrachtung. Beſtimmt ausgeſprochen iſt dieſer Begriff in der dem heil. Bernhard zugeſchriebenen Schrift; De vita solitaria, ad fratres de monte Dei, c. 16, T. V, p. 18, 67. „Cum scientia sit res sive ratione, sive sensibus corporis comprehensa, et memoriae commendata, si bene res perpenditur, id proprie quod apprehendimus sensibus, omnino scientiae deputandum est. — Quod vero sponte venit in mentem, sive ex ipsa vi rationis, sive incommutabilium legum incommutabilis veritatis naturali intelligentia — hoc sic ipsi inest rationi, ut hoc ipsum ipsa ratio sit." Hier iſt der Glaube als reine Vernunfterkenntniß, dem Wiſſen, als ſinnlicher Erkenntniß, gegenüber geſtellt.

ihnen möglich wäre. Aber eine und dieselbe Wahrheit erscheint im Glauben noch unrein und mit einer Hülle umgeben, in der Anschauung rein und offen. Der Glaube also ist es, der dem menschlichen Geiste, als einem in der Sinnenwelt lebenden und an das Endliche festgeketteten Wesen angehört, und der ihm nur ein Vorempfinden des Unendlichen, ohne Klarheit, möglich macht; nur in einzelnen Augenblicken, wenn der menschliche Geist sich mit Hülfe der göttlichen Gnade über sich selbst und über das Sinnliche erhebt, vermag er auch zu einem unmittelbaren, reinen Schauen des Göttlichen sich zu erheben. Mit diesem Begriff von Glauben und Anschauung hat Bernhard zugleich die Absicht, die Ansicht Abälards über den Glauben, wie Bernhard sie aufgefaßt hatte, zu widerlegen. Abälard wollte nehmlich auch den Glauben einer Prüfung des Verstandes unterwerfen, und nannte ihn ein Fürwahrhalten (aestimatio) eines uns nicht in völliger Deutlichkeit Erscheinenden. Bernhard fürchtete damit das Unendliche in das Endliche herabgezogen, und nach endlichem Maaße beurtheilt zu sehen. Der Glaube würde dann nach seiner Meinung wieder etwas Menschliches, und aller Unsicherheit und allem Zweifel menschlicher Dinge preis gegeben seyn. Darum stellt er seinen

Begriff vom Glauben diesem entgegen, und unterscheidet davon noch ausdrücklich die Meinung (opinio), welche sich bloß auf Wahrscheinlichkeit gründet. Diese ist dem Irrthum unterworfen, indem sie menschliche Reflexionen auf das Göttliche überträgt, und für unbezweifelt wahr hält, was sie, nach menschlichem Urtheile, nicht als falsch erkannt hat. Von ihm unterscheidet sich sehr wesentlich der Glaube, als ein Eindringen des menschlichen Geistes in sein wahres Vaterland, in das Reich des Unsichtbaren und Geistigen, oder als eine Enthüllung des Göttlichen in unserem Geiste selbst. Denn das Göttliche, Unendliche, ist für endliche Wesen, für Menschen unaussprechbar. Es kann durch keinen Begriff dargestellt, durch keine Worte mitgetheilt werden, sondern es muß sich unmittelbar aus dem Geist selbst enthüllen. Man kann also zur Erkenntniß des Ewigen und Göttlichen nicht auf demselben Wege gelangen, als zur Erkenntniß des Endlichen. Nicht Nachdenken, Schlüsse und Disputiren führen zum Glauben, sondern allein die Heiligkeit des Lebens. Der Glaube ist also lediglich eine Richtung des menschlichen Gemüthes, er wird nicht durch Erkenntniß, sondern durch den Willen selbst erzeugt. Indem der Geist des Menschen sich durch

seinen Willen von dem Irdischen lossagt, und sich allein zu dem Göttlichen kehrt, erfahren wir das Göttliche. Der Glaube also ist eine Erfahrung des Göttlichen durch Heiligkeit des Lebens[153]).

153) Die Entwickelung dieser Begriffe finden wir De consid. L. V, c. 3. T. IV, p. 19. „Is (sc. Deus) et qui cum eo sunt beati spiritus, tribus modis veluti viis, totidem nostra sunt consideratione vestigandi, opinione, fide, intellectu. Quorum intellectus rationi innititur, fides auctoritati, opinio sola verosimilitudine se tuetur. Habent illa duo certam veritatem, sed fides clausam et involutam, intelligentia nudam et manifestam. Caeterum opinio certi nihil habens, verum per verisimilia quaerit potius quam apprehendit. — Multi suam opinionem intellectum putaverunt, et erraverunt. Et quidem opinio potest putari intellectus, intellectus opinio non potest. Unde hoc accidit? Profecto quia haec falli potest, ille non potest. Aut si falli potuit, intellectus non fuit, sed opinio: verus nempe intellectus certam habet non modo veritatem, sed notitiam veritatis. Possumus singula haec ita diffinire. Fides est voluntaria quaedam et certa praelibatio necdum propolatae veritatis. Intellectus est rei cujusdamque invisibilis certa et manifesta notitia. Opinio est quasi

Dieſe Heiligkeit des Lebens oder die Frömmigkeit gründet Bernhard auf einen Grundgedanken, nehmlich: Die Quelle alles Guten iſt die Liebe, alles Böſen der eigene Wille. Die genauere Betrachtung dieſes Satzes führt uns zu dem zweyten Hauptpunkt, nehmlich:

2) Von dem Verhältniß der Liebe

---

pro vero habere aliquid, quod falsum esse nescias.“ Ebend. oben: „Tu me existimas loqui quod oculus non vidit, nec auris audivit, et in cor hominis non ascendit? Sed quae supra sunt, non verbo docentur, sed spiritu revelantur. Verum quod sermo non explicat, consideratio quaerat, oratio expetat, mereatur vita, puritas assequatur.“ Vgl. Serm. in Cant. LXXV, T. III, p. 145, 14. — Neander a. a. O. S. 146 und 291. Die Anſchauung nennt Bernhard hier intellectus; anderwärts gewöhnlich contemplatio. (S. oben S. 193, Note.) Beyde Ausdrücke haben eine Bedeutung. Contemplatio ſoll mehr das Schauen des Göttlichen bezeichnen, intellectus das deutliche Wiſſen oder Erkennen, im Gegenſatz des undeutlichen Glaubens. So wie wir nehmlich durch die Sinne von ſinnlichen, anſchaubaren Dingen eine ſichere und klare Erkenntniß haben, ſoll der intellectus ſie uns, vermöge einer eignen, höhern Anſchauungsfähigkeit des Geiſtes, ſie uns von unſichtbaren Dingen geben.

zum eigenen Willen. Voll Begeiſterung ſpricht ſich Bernhard über die Beſchaffenheit und den Werth der wahren Liebe, und über den Sieg derſelben über jeden andern Affect der Seele, in einer ſeiner Reden aus [154]). Die Stelle iſt zugleich für die Redeweiſe Bernhards zu bezeichnend, als daß ich ſie nicht ganz unverändert hier wiedergeben ſollte. Die Liebe der menſchlichen Seele zum Wort Gottes (Logos, Verbum) oder zu Gott ſelbſt, wird unter dem Bilde der Liebe einer Braut zu ihrem Bräutigam dargeſtellt. In dieſem Sinne heißt es: „Die Rückkehr der Seele und die Bekehrung zu Gott, worin beruht ſie? In der Liebe. Denn es heißt: (Eph. 5, 1 u. 2) „„Seyd Nachfolger Gottes wie die lieben Kinder, und wandelt in der Liebe, ſo wie auch Chriſtus euch geliebt hat.““ Eine ſolche Uebereinſtimmung verbindet die Seele mit Gott durch die Ehe; denn die Seele, von Natur Gott ähnlich, zeigt ſich ihm als ähnlich durch ihren Willen, indem ſie ihn liebt, ſo wie ſie geliebt wird. Wenn ſie ihn alſo vollkommen liebt, ſo vermählt ſie ſich mit ihm. Was iſt lieblicher als dieſe Uebereinſtimmung? Was wünſchenswerther als die Liebe, welche dir es geſtattet,

154) Serm. in Cant. LXXXIII. T. III, p. 141.

o Seele, wenn menschliche Lehre dich nicht befriedigt, aus freyem Antrieb voll Vertrauen zu Gott zu kommen, und ihn über jede Sache ohne Rückhalt zu befragen und zu erforschen? Dieß ist der Vertrag einer wahrhaft geistigen und heiligen Ehe. Doch ich habe zu wenig gesagt: Vertrag — eine Vereinigung ist es. Eine völlige Vereinigung, wo dasselbe Wollen, dasselbe Nichtwollen, einen Geist aus beyden macht. Und man hat nicht zu fürchten, daß die Verschiedenheit der Personen in einer die Uebereinstimmung des Willens lähme, denn die Liebe kennt keine Ehrfurcht. Das Wort Liebe kommt von lieben, nicht von ehren. Mag der ehren, der schauert, der staunt, der fürchtet, der sich verwundert; alles dieses ist leer bey dem Liebenden. Die Liebe ist sich selbst genug, wohin die Liebe kommt, da vereinigt sie in sich, da fesselt sie an sich alle andern Bewegungen der Seele. Darum was sie liebt, das liebt sie, und etwas anderes kennt sie nicht. Selbst er, Gott, der mit Recht, Ehre, Staunen und Bewunderung verdient, er möchte lieber geliebt seyn. Sie sind Braut und Bräutigam. Welches andere Verhältniß oder Verbindung suchst du noch unter Verlobten, als geliebt zu werden und zu lieben? Dieses Band überwindet auch das, was die Natur

enger verbunden hat, das Band der Eltern mit den Kindern. „„Darum, heißt es (Matth. 19, 2) wird der Menſch ſeinen Vater und ſeine Mutter verlaſſen, und wird an ſeinem Weibe hangen.““ Du ſiehſt, daß dieſe Stimmung bey Verlobten nicht allein mächtiger als jede andere Stimmung der Seele, ſondern auch als ſie ſelbſt ſey. — Dazu kommt, daß dieſer Bräutigam nicht allein liebend, ſondern die Liebe ſelbſt iſt. Oder iſt er etwa die Ehre? Mag man es behaupten können, ich habe es nicht geleſen. Aber geleſen habe ich, daß „Gott die Liebe iſt“ aber nicht, daß er die Ehre oder die Würde iſt. Nicht darum, weil Gott keine Ehre wölle, da er doch ſagt: (Malach 1.) „„Bin ich der Vater, wo iſt meine Ehre?““ Aber dieß ſagt der Vater. Aber wenn er ſich als Bräutigam zeigt, ſo glaube ich, wird er wohl ſeinen Ton ändern und ſagen: Bin ich der Bräutigam, wo iſt meine Liebe? Denn auch vorher redete er ſo: „„Bin ich der Herr, wo iſt meine Furcht?““ Gott fordert alſo Furcht als Herr, Ehre als Vater, als Bräutigam, Liebe. Was iſt das beſte, was das erhabenſte, unter dieſen? Ja die Liebe. Ohne dieſe hat die Furcht Strafe, und die Ehre iſt ohne Gnade. Die Furcht iſt knechtiſch, ſo lange ſie von der Liebe nicht ihre Frey-

heit erhält. Und Ehre die nicht von der Liebe kommt, ist nicht Ehre, sondern Schmeicheley. Gott allein gebührt die Ehre und der Ruhm, aber keines von beyden wird Gott annehmen, wenn sie nicht durch den Honig der Liebe versüßt sind. Sie aber ist für sich genug, sie gefällt für sich und durch sich. Sie ist sich selbst Verdienst und Belohnung. Die Liebe bedarf außer sich keiner Ursache, keines Genusses. Sie ist ihr eigener Genuß, ihr eigener Vortheil. Ich liebe, weil ich liebe, ich liebe um zu lieben. Etwas Erhabenes ist die Liebe! Möge sie zu ihrem Ursprung zurückkehren, möge sie, ihrer Quelle wiedergegeben, aus dieser immer schöpfen, um reichlich zu fließen. Die Liebe ist es allein unter allen Bewegungen, Gesinnungen und Leidenschaften der Seele, durch die ein geschaffenes Wesen, wenn auch nicht mit Gleichem, doch mit Aehnlichem, dem Schöpfer dankend erwiedern kann. Z. B. wenn Gott mir zürnt, soll ich ihm wieder zürnen? Wenn er mich tadelt, soll ich wieder tadeln? Wenn er mich richtet, soll ich ihn wieder richten? Wenn er mich selig macht, kann ich ihn wieder selig machen? Wenn er mich befreyt, kann ich ihn wieder befreyen? Aber wenn Gott liebt, so will er nichts anders, als wieder geliebt seyn, denn er liebt aus keiner anderen Ur-

sache, als um geliebt zu seyn, weil er weiß, daß durch die Liebe selbst diejenigen selig seyn werden, die ihn lieben."

Der Liebe stellt Bernhard ausdrücklich als geraden Gegensatz den eigenen Willen entgegen. In einer andern seiner Reden [155]) vergleicht er ihn mit dem Aussatz, und spricht darüber auf folgende Weise: „In dem Herzen ist ein doppelter Aussatz, der eigene Wille und der eigene Entschluß. Beyder Aussatz ist sehr bös, und um so verderblicher, je innerlicher er ist. Eigenen Willen nenne ich den, der nicht mit Gott und Menschen gemeinschaftlich ist, sondern nur uns angehört, wenn wir das, was wir wollen, nicht zur Ehre Gottes, und zum Wohl der Brüder thun, sondern nur um unserer selbst willen. Ihm steht in gerader Richtung die Liebe entgegen, welche Gott ist. Denn er ist in Feindschaft und im grausamsten Krieg gegen Gott begriffen. Was haßt oder straft Gott anderes, als den eigenen Willen? Es vergehe der eigene Wille und es ist keine Hölle mehr. Denn gegen wen sollte ihr Feuer wüthen, als gegen den eigenen Willen? Mit welcher thörichten Wuth der eigene Wille gegen den Herrn

155) Tempore paschali serm. II, T. II, p. 102.

der Herrlichkeit kämpfe, hört es ihr Sclaven des eigenen Willens, und zittert. Denn zuerst entzieht er sich der Herrschaft Gottes, um sich selbst anzugehören. Aber er vernichtet und raubt auch alles was er in sich trägt, und was Gott angehört. Dem eignen Willen würde selbst die Welt nicht genug seyn. Und Gott selbst möchte er vernichten, denn er wünschte, daß Gott seine Sünden entweder nicht rächen könnte, oder nicht wollte oder sie nicht kennte. Er wünscht also die Vernichtung der Allmacht, der Gerechtigkeit und Weisheit Gottes. Er ist das gräßlichste Thier, das wildeste Raubthier, der raubsüchtigste Wolf, der wüthigste Löwe u. s. w.“ Eben so scharf und stark wird dieser Gegensatz zwischen Liebe und eigenem Willen auch anderwärts von Bernhard ausgesprochen. Liebe ist die Quelle aller Tugend, eigener Wille verwandelt selbst äußerlich gute Handlungen in böse [156]). Durch Liebe werden wir zu Gott geführt und mit ihm vereinigt; der eigene Wille allein ist es, der uns von Gott losreißen kann. Durch die Liebe sind wir Eigenthum Gottes; der

156) Serm. in Cant. LXXI, T. IV, p. 121, 15. „Grande malum propria voluntas, qua fit ut bona tua tibi bona non sint.“

eigene Wille übergiebt uns der Gewalt des Teufels. Eigener Wille erzeugte die Sünde der Ureltern, nur Liebe kann uns befreyen von der Erbsünde. Dem eigenen Willen müssen wir in der Taufe, eben so gut als dem Teufel entsagen, nur durch die Liebe können wir die Erlösung Christi erlangen [157]).

Jedoch dieser Gegensatz zwischen Liebe und eigenem Willen erhält einen doppelten Sinn, wenn wir die Begriffe von Liebe und eigenem Willen noch etwas genauer erforschen.

Liebe steht nehmlich darum dem eigenen Willen entgegen, weil wahre, reine Liebe sich nie bloß auf die eigene Person beziehen kann, sondern auf etwas Allgemeines, Ganzes [158]). Liebe kann nur diejenige Stimmung des Gemüths genannt werden, die sich losreißt von dem Interesse für die eigene Person, und sich hingiebt an ein allgemeineres Interesse. Liebe ist daher, nach der Bestimmung Bernhards, die Richtung des Gemüths auf das Allgemeine, und dann ist eigener Wille der Sinn für die eigene Person und ihren Vortheil. Das Allge-

157) De diversis serm. XI, T. IV, p. 209, 1 — 5.

158) Epist. XI, T. I, p. 14, 8 und 9.

meine aber ist dasjenige, was alle vernünftige Wesen gemeinschaftlich zu erstreben haben, was für alle allgemeines Interesse und Werth hat, was alle als allgemein gültiges Gesetz anerkennen müssen, was dem Ganzen der Welt als allgemeiner Zweck zum Grunde liegt, es ist mit einem Worte das Höhere, Ewige, Geistige, es ist Sittlichkeit und Religion. In diesem Sinne steht diesem Allgemeinen das Eigene, Besondere entgegen, als dasjenige, was sich nur auf die eigene Person bezieht, was nur für sie Interesse und Werth hat, was nur von ihr als Gesetz anerkannt wird, nehmlich als das Aeußere, Sinnliche, Irdische. So ist also der eigene Wille der aus der Sinnlichkeit hervorgehende, der allgemeine Wille, der aus dem Geiste hervorgehende Wille [159]).

Dieß ist die erste Bedeutung des Gegensatzes zwischen Liebe und eigenem Willen. Bernhard

159) Bernhard bestimmt diese Begriffe auf folgende Weise: serm. I. in Ascens. Domini, T. II, 102, 5. „Voluntatem dico propriam, quae non est communis cum Deo et hominibus, sed nostra tantum, quando quod volumus, non ad honorem Dei, non ad utilitatem fratrum, sed propter nosmet ipsos facimus.“ Vergl. Neander a. a. O. S. 229.

wollte damit ſagen, daß es noch über dem Aeußerlichen, Sinnlichen, das nur einen relativen Werth in Bezug auf unſere Perſon hat, etwas Höheres gebe, was einen Werth an ſich, einen allgemeinen, ewigen Werth hat. Alles menſchliche Uebel gehe nur daraus hervor, daß der Menſch alles nur aus dieſem endlichen, ſinnlichen Geſichtspunkt betrachte, und darum alles nur auf ſeine Perſon beziehe, ohne ſich über ſich ſelbſt zu erheben, und ſich dem Allgemeinen, Höheren hinzugeben. Der Menſch muß darum ſeinen eigenen Willen verläugnen, und ihn dem allgemeinen unterwerfen; der eigene Wille muß ſelbſt der allgemeine werden. Durch die Liebe alſo ſoll der Menſch ſich losreißen von den ſinnlichen Trieben, und ſich erheben zu dem Ewigen und Göttlichen. Der Gegenſatz zwiſchen eigenem Willen und Liebe ſoll alſo hier nichts anderes bezeichnen als den Gegenſatz zwiſchen irdiſchem Sinn und Sinn für das Göttliche, mit einem Worte zwiſchen Irreligion und Religion. Denn die Liebe iſt in dieſem Sinn nichts anderes als die Religion ſelbſt. Auf den Myſticismus hat dieſer Gegenſatz keine andere Beziehung, als in ſo fern ſich auch zugleich der Kampf des Myſticismus für innere Religion, gegen den Scholaſticismus als äußere Religion darin

zeigt. Indem nehmlich Bernhard der Religion und Sittlichkeit dadurch einen festen inneren Grund zu geben suchte, daß er sie auf etwas Inneres, auf die Liebe gründete, so konnte, nach Bernhard, das Wesen der wahren Religion nicht in einem bloß äußerlichen Bekenntniß, oder in einem bloß theoretischen Wissen bestehen, sondern in einer Richtung des ganzen Gemüthes auf das allgemein Gültige, auf das Göttliche, und die Sittlichkeit nicht in äußerer Werkheiligkeit, welche auch mit Eigennutz bestehen kann, sondern in der innern Anerkennung des Guten, als das allgemein geltende Gesetz, als der Wille Gottes.

Doch dieser Gegensatz zwischen Liebe und eigenem Willen erhält noch einen andern Sinn, wenn man ihn von einer andern Seite betrachtet. Als das Allgemeine denkt sich nehmlich Bernhard nicht eine höhere Ordnung der Dinge, oder ein geistiges Seyn überhaupt, sondern vorzugsweise Gott selbst, als concretes Wesen. Die wahre Liebe muß also, nach Bernhard, immer auf Gott gerichtet seyn. Dadurch wird der Liebe ein Princip außerhalb dem Menschen gesetzt. Der Wille Gottes ist es, dem sie unbedingt folgen, dem sie die eigene Persönlichkeit opfern soll. In dem eigenen Willen unterscheidet Bernhard nicht den sinnlichen oder

den bösen Willen, von dem vernünftigen oder guten Willen, sondern der eigene, persönliche Wille überhaupt ist dem Willen Gottes entgegengesetzt. So erkennt also Bernhard nicht auch im Menschen selbst etwas allgemein Gültiges, etwas Göttliches an, das ein Gegenstand der wahren Liebe seyn könnte, sondern er fordert ein gänzliches Verläugnen der eigenen Persönlichkeit, ein Hingeben dieser Persönlichkeit an einen höheren, ihm fremden Willen, nehmlich den göttlichen Willen. Hier erscheint also Liebe als Selbstverachtung, Selbstverläugnung, Demuth, und steht dem eigenen Willen als Selbstvertrauen und Stolz entgegen. Die Liebe kann also nur auf etwas über den Menschen und seine Vernunft Erhabenes, auf eine äußere Autorität, oder Offenbarung vertrauen, der eigene Wille erkennt die eigene Vernunft als Gesetz an, ohne ihre natürlichen Schranken zu überschreiten. So wird also der Kampf zwischen Liebe und eigenem Willen zu einem Kampfe zwischen Persönlichkeit und Gottheit. Der Mysticismus tritt also hier bestimmter hervor. Wir sehen ihn kämpfend, als Selbstverachtung gegen persönliche Würde, als äußere Autorität und Offenbarung gegen gesunde Vernunft.

In diesem Sinne sagt Bernhard: Daß der

Menſch nichts ſey ohne Gott, aber groß mit und durch Gott [160]). Daß der Menſch nicht ſeinem eigenen Geſetze folgen müſſe, ſondern dem allgemeinen Geſetz, dem Geſetz Gottes, d. i. dem Geſetz der Liebe. Daß es nicht wahre Freyheit des Menſchen ſey, ſich ſelbſt Geſetze zu bilden und ſich ſelbſt zu beherrſchen, ſondern der Herrſchaft Gottes ſich freywillig zu unterwerfen. Daß es nur Sklaven und Miethlinge ſeyen, die ihr Geſetz nicht von Gott, ſondern von ſich ſelbſt empfangen hätten. Denn die gerechte und ewige Ordnung der Dinge bringe es ſo mit ſich, daß die, welche die ſanfte Herrſchaft Gottes nicht ertragen wollten, zur Strafe von ſich ſelbſt beherrſcht würden, und die freywillig die angenehme und leichte Laſt der Liebe von ſich geworfen hätten, gegen ihren Willen die unerträgliche Laſt des eigenen Willens ertragen müßten [161]). Vorzüglich aber gehört hierher jene ſcharfe Gegenüberſtellung der Demuth und des Stolzes [162]). Bernhard ſpricht hier die Grund-

160) Epist. XVIII, T. I, p. 17, 2 und Serm. V. in dedicatione ecclesiae, T. II, p. 194 und 95, 3 — 5.

161) Epist. XI, T. I, p. 14, 8 — 10. Vergl. Neander a. a. O. S. 50.

162) Ueber dieß Verhältniß, beſonders über die Grade

ſätze der ascetiſchen Mönchsmoral ſo beſtimmt und ſo ſtark aus, daß man den feurigen Kämpfer für das Mönchsthum auf keine Weiſe in ihm verkennen kann. Im Sinne dieſer Mönchsmoral iſt es wenigſtens gewiß, wenn die Demuth als die aus wahrer Selbſterkenntniß hervorgegangene Ueberzeugung von der Schwäche und Verderbniß der menſchlichen Natur [163]), als die Krone und das höchſte Ziel aller menſchlichen Tugend betrachtet wird, und ihr der Stolz, als das Vertrauen auf die eigene Kraft und Würde, und das Bewußtſeyn des eigenen Verdienſtes, als Quelle aller Laſter gegenübergeſtellt wird. Bernhard kann daher nicht müde werden, die Demuth auf alle Weiſe zu preiſen und zu ihrer Ausübung aufzumuntern [164]). Auf ſie, ſagt er, müſſe man vor allem vertrauen [165]); ſie

der Demuth und des Stolzes, ſpricht ſich Bernhard in einer beſondern Schrift aus: de gradibus humilitatis et superbiae. T. IV, p. 86 sq.

163) De grad. humil. c. I. T. IV, p. 86.

164) Epist. CXLII, T. I, p. 65, 5. Serm. in Cant. XIII, T. III, p. 18, 5.

165) De diversis Serm. XXVI, T. III, p. 225. „Insipiens est enim quicunque in aliis vitae meritis, in alia religione seu sapientia, nisi in sola humilitate confidit. Apud Dominum jus habere non

ſey der größte Schatz, das größte Kleinod, denn durch ſie werde das Himmelreich erkauft und die göttliche Gnade erworben [166]). Demuth iſt die Grundlage aller andern Tugenden, ohne ſie ſind alle andern Tugenden nur leerer Schein [167]). Der ſicherſte und leichteſte Weg, um zu Gott zu gelangen, iſt die Demuth. Denn ſich ſelbſt zu erhöhen, hängt nicht immer von uns ab, aber ſich ſelbſt zu erniedrigen, ſteht in eines jeden Gewalt [168]). Nur durch Demuth werden wir zur Seligkeit gelangen, denn nur durch freywillige Erniedrigung können wir zur Erhöhung aufſteigen [169]). Demuth iſt das

possumus, quoniam in multis offendimus omnes; sed nec fallere eum, ipse enim novit abscondita cordis, quando magis opera manifesta? Quid ergo restat, nisi ad humilitatis remedia tota mente confugere?"

166) In vigilia nativitatis Domini serm. IV, T. II, p. 26, 6. „Quid enim humilitate ditius, quid pretiosius invenitur, qua nimirum regnum coelorum emitur, et divina gratia acquiritur."

167) De moribus et officio episc. et praelat. c. 5. T. IV, p. 28, 1.

168) In capite jejunii serm. II, T. II, 51, 1.

169) In ascensione Domini serm. III, T. II, 105, 6. „Per humilitatem ad sublimitatem adscendatis, quia haec est via nec est alia praeter ipsam,

Mittel, durch welches Gott, als ewige Wahrheit uns enthüllt, und der Genuß der Liebe Gottes uns gewährt wird [170]). Die Demuth macht uns der Gnade Gottes erst empfänglich, sie wird vorzüglich der Mittheilung der Gnade von Gott gewürdigt [171]). Der Stolz dagegen ist die Wurzel alles Bösen, die Quelle aller Laster [172]). „Flieht, ruft Bernhard in einer seiner Reden aus [173]), flieht, meine Brüder, den Stolz, flieht weit von ihm,

---

Qui aliter vadit, cadit potius quam adscendit, quia sola est humilitas quae exaltat, sola quae ducit ad vitam.“ Vergl. In Cant. serm. XXXIV, T. III, p. 62, 1 — 4.

170) De grad. humil. c. 2. T. IV, p. 87, 5. „Venite ad me omnes, qui etc. Venite, inquit (Deus), Quo? Ad me veritatem. Qua? Per humilitatem. Quo fructu? Ego vos reficiam. Sed quae est refectio? An forte ipsa est caritas? Ad hanc quippe, adscensis omnibus humilitatis gradibus, monachus mox perveniet.“

171) In annunciat. B. Mariae serm. III. T. II, p. 139, 9. „Merito proinde humilibus dat gratiam, merito respexit Deus humilitatem ancillae suae etc.“

172) De morib. et offic. episc. c. 5, T. IV, p. 28, 17. „Humilitas inimicam omnis gratiae, omnisque initium peccati debellat superbiam etc.“

173) De tempore serm. I. T. II, p. 1, 3.

denn er iſt der Anfang aller Laſter; er hüllte den Heller als alle Geſtirne leuchtenden Lucifer in ewige Finſterniß ein, er verwandelte nicht nur einen Engel, ſondern den erſten der Engel in einen Teufel.“ An einer andern Stelle [174]) ſagt er: „Ich ſage euch, nicht allein der Teufel, auch jeder Stolze erhebt ſich über Gott. Denn Gott will, daß ſein Wille geſchehe, das will auch der Stolze. Darin ſcheint alſo Gleichheit. Aber Gott verlangt dieß nur in dem was die Vernunft billigt, der Stolze aber will ſeinen Willen, ſey es für oder gegen die Vernunft.“ Nicht das Vertrauen auf unſere eigene Tugend und Kraft zum Guten kann uns ſchützen vor der Verſuchung und dem Verderben, ſondern der Glaube an den Beiſtand der Kraft Gottes [175]). Vielmehr beraubt uns der Stolz, der uns unſere eigene Schwäche und Hülfsbedürftigkeit nicht anerkennen läßt, des Mitleidens

174) In vigilia nativ. Dom. serm. V, T. II, p. 26, 9.

175) In Cant. serm. LXXV, T. III, 144, 6. „Vis non timere impulsorem? non veniat tibi pes superbiae, et manus impellentis non movebit te. In veritate non stetit, qui non innixus est Verbo, qui in sua virtute confisus est. — Ergo qui stat, si non vult cadere, non fidat sibi, sed nitatur Verbo etc.“

und der Barmherzigkeit Gottes [176]), und entzieht uns dadurch den Beyſtand der göttlichen Gnade [177]). Stolz iſt jederzeit die Urſache der entzogenen Gnade, wir mögen uns nun ſelbſt des Stolzes bewußt ſeyn, oder nicht, mögen wir jetzt ſchon dem Stolze ergeben ſeyn, oder nur in Gefahr ſeyn, in der Zukunft noch in ſeine Gewalt zu fallen; denn Gott ſieht auch das Verborgene und Zukünftige, und ſtraft es [178]).

Dieſe ſcharfe Gegenüberſtellung von Demuth und Stolz war freylich ſehr conſequent nach dem Syſtem Bernhards, denn es leuchtet ein, daß die

176) In dedicat. eccles. serm. V, T. II, p. 195, 8. „Excludit miseriae dissimulatio misericordiam, nec dignatio locum habet, ubi fuerit praesumtio dignitatis; provocat vero compassionem humilis confessio passionis.“

177) In Cant. serm. LIV, T. III, p. 92, 10.

178) A. a. O. „Nec dubites, in causa esse superbiam (sc. subtractae gratiae), etiamsi non appareat, etiamsi nihil tibi conscius sis; quod enim tu nescis, scit Deus; et qui te judicat, ipse est. — Quamquam tamen interdum subtrahitur gratia non pro superbia quae jam est, sed quae futura est, nisi subtrahatur. Sive jam existens, sive nondum; superbia tamen semper causa erit subtractae gratiae.“

Demuth nichts anders als die Liebe selbst, nach jenem zweyten Sinne, so wie der Stolz, der eigene Wille sey. Diese Liebe aber, als ein Vorläugnen unserer eigenen Persönlichkeit und als ein Hingeben an Gott, muß in ihrer Vollendung zur Vernichtung unserer Person, zur Einheit mit Gott führen. Und diese Meinung spricht auch Bernhard offen aus, wenn er sagt [179]): „O heilige, reine Liebe, o süße, liebliche Empfindung, o reines, ungeschminktes Streben, desto ungeschminkter und reiner, je weniger von dem eigenen Willen darin übrig geblieben ist, desto lieblicher und süßer, je mehr es ganz göttlich ist, was wir fühlen: so gestimmt seyn heißt vergöttlicht werden! Wie ein kleiner Wassertropfen in eine Masse von Wein gegossen, ganz vernichtet zu werden scheint, indem er Geschmack und Farbe des Weins annimmt; wie ein glühendes Eisen ganz wie Feuer wird, und seine frühere, eigene Beschaffenheit ganz verliert; und wie die Luft, von dem Licht der Sonne durchdrungen, ganz in diese Klarheit des Lichtes übergeht, so daß sie nicht sowohl erleuchtet, als selbst Licht zu seyn scheint: so muß bey dem Heiligen jeder menschliche Trieb auf eine unaussprechliche

179) De diligendo Deo, c. 9. T. IV, p. 61, 18.

Weise durch sich selbst verklärt werden, und ganz in den Willen Gottes hinüberfließen. Die Substanz wird bleiben, aber in einer andern Form, in einem andern Glanz, in einer andern Kraft [180]). — So bahnt sich also Bernhard auf seine eigenthümliche Weise, nehmlich nicht auf speculativem sondern auf praktischem Wege, den Zugang zu dem gemeinschaftlichen Ziel aller Mystiker, zu der Einheit mit Gott. Von dieser wird jedoch weiter unten noch besonders geredet werden.

Das Verhältniß der Liebe zum eigenen Willen, der Selbstverläugnung zur persönlichen Würde, der Demuth zum Stolze, brachte schon mehrmals das Verhältniß der eigenen Kraft zum Guten, zu der göttlichen, beistehenden Kraft zur Sprache, und dieß Verhältniß verdient noch vorzüglich eine genauere Betrachtung.

3) Verhältniß der Gnade zur Freyheit. Bey der Erörterung dieses Verhältnisses werden die kirchlichen Lehren von der Erbsünde, von der menschlichen Schwäche und Verderbtheit, von der Prädestination, von der Erlösung und

180) Unter denselben Bildern wird die Einheit mit Gott auch von Scotus dargestellt. S. oben S. 145, Note 103.

Verſöhnung der Menſchen mit Gott, von dem Verdienſt des Menſchen und ſeiner Kraft zum Guten in Frage kommen. Bernhard folgte darin größtentheils der Theorie ſeines großen Meiſters, des Auguſtinus. Indeſſen hatte er vieles milder aufgefaßt, und ſuchte vorzüglich der Freyheit des Willens einen größeren Umfang und eine höhere Bedeutung zu geben, als ſie nach der ſtrengen auguſtiniſchen Theorie hatte.

Der Grundgedanke auf dem die ganze Anſicht Bernhards ruht, liegt ſchon in dem Verhältniß der Liebe zum eigenen Willen. Wenn nehmlich dort geſagt war: Die Quelle der Sünde iſt eigener Wille, zum Guten führt nur Verläugnung des eigenen Willens, Hingeben an einen fremden, höheren Willen oder den Willen Gottes, ſo folgt daraus für das Verhältniß der Gnade zu der Freyheit folgendes: Der Menſch hat durch ſeinen eigenen Willen nur die Freyheit das Böſe zu thun, aber nicht die Kraft das Gute auszuüben; dazu bedarf es einer fremden Hülfe, und das iſt die Gnade. Dieſer Grundgedanke ſtand dem heiligen Bernhard bey allen ſeinen Betrachtungen über Gnade und Freyheit als leitendes Princip vor Augen; und wenn ſeine Unſicherheit und Unbeſtimmtheit in den

feineren dogmatiſchen Begriffen ihn auch bisweilen davon abweichen läßt, ſo kehrt er doch immer wieder bald darauf zurück.

Um den Begriff von Freyheit genauer zu beſtimmen, unterſcheidet er zuerſt eine dreyfache Freyheit, die ſich bey den Menſchen denken laſſe: die Freyheit von der Nothwendigkeit, die Freyheit von der Sünde und die Freyheit von dem Elend. Die Freyheit von der Nothwendigkeit iſt uns von der Natur urſprünglich verliehen, und ein gemeinſchaftlicher unverlierbarer Vorzug aller vernünftigen Weſen vor den Thieren. Sie heißt daher Freyheit der Natur. Durch ſie haben wir die Freyheit des Willens oder die Freyheit der Wahl zwiſchen Gutem und Böſem; daher ſie auch liberum arbitrium, Freyheit der Wahl genannt wird. Die Freyheit von der Sünde iſt nicht allen Menſchen gemein, und keinem vollkommen, ſondern ſoll erſt durch Frömmigkeit erſtrebt werden. Sie iſt auch die Freyheit der Gnade, weil ſie nur durch Gnade erlangt werden kann. Es iſt der Zuſtand der Unſchuld oder der ſittlichen Vollkommenheit. Sie heißt auch libertas conſilii, oder Freyheit des Entſchluſſes, weil wir durch ſie die Freyheit haben, uns für das Erlaubte zu entſcheiden und

ſie, nur unvollkommener als Chriſtus [183]). Die erſten Menſchen waren nehmlich nach dem Bild und der Aehnlichkeit Gottes geſchaffen, und in dieſen beyden Eigenſchaften iſt die dreyfache Freyheit enthalten. Zwiſchen dem Bild Gottes und der Aehnlichkeit Gottes macht Bernhard, eben ſo wie Auguſtin, den Unterſchied, daß das Bild Gottes nur die natürliche Anlage des menſchlichen Geiſtes, zur Vernunft und Freyheit, die Fähigkeit, durch dieſe Anlage Gott ähnlich zu werden, die Aehnlichkeit mit Gott aber die vollkommene Ausbildung dieſer natürlichen Anlage, oder die Vollkommenheit und Glückſeligkeit bezeichnet. So wäre alſo das Bild Gottes die Freyheit von der Nothwendigkeit, die Aehnlichkeit die Freyheit von der Sünde und dem Elend [184]). Es iſt ſchwer zu erklären, wie der Menſch, ungeachtet dieſer Freyheit von der Sünde und dem Elend, dennoch habe

183) A. a. O. c. 7, p. 68, 21.

184) A. a. O. c. 9, p. 69, 28. „Puto autem in his tribus libertatibus ipsam ad quam conditi sumus, conditoris imaginem atque similitudinem contineri; et imaginem quidem in libertate arbitrii, in reliquis autem duobus bipartitam quandam consignari similitudinem.“ Vergl. in Cant. LXXX, T. III, p. 135, 2. Cramer a. a. O. S. 259.

ſündigen und elend werden können. Bernhard weiß hier keinen andern Ausweg, als einen verſchiedenen Grad dieſer Vorzüge anzunehmen. Er unterſcheidet einen höhern Grad von Freyheit, nach welchem es nicht möglich ſey zu ſündigen oder elend zu werden, und einen niedern Grad, nach welchem es nur möglich iſt nicht zu ſündigen und nicht elend zu werden. Nur den niederen Grad beſaßen die erſten Menſchen, und dieſe Unvollkommenheit ihrer Gaben, machte ihnen die Sünde möglich[185]).

185) A. a. O. c. 7. p. 68, 21. „Quid si unamquamlibet illarum (sc. libertatum) habuit (sc. Adam), quomodo amisit? Nam certum est, quia ex quo peccavit, nec a peccato prorsus, nec a miseria, manens in corpore liber fuit. Caeterum nullatenus quamcunque illarum semel acceperit, amittere potuit. — An dicendus est aliquo quidem modo illas habuisse, sed quia non plenarie, potuisse amittere? Habet siquidem unaquaeque illarum duos gradus, superiorem et inferiorem. Superior libertas consilii est, non posse peccare, inferior, posse non peccare. Item superior libertas complaciti, non posse turbari, inferior, posse non turbari. Itaque inferiorem utriusque libertatis gradum simul cum plena libertate arbitrii homo in sui conditione accepit, et de utroque corruit cum peccavit.“

Allein dieſe Mangelhaftigkeit der menſchlichen Anlagen war keinesweges die zwingende Urſache zur Sünde, denn es war ihnen ja die Möglichkeit gegeben, nicht zu ſündigen, ſondern es lag vielmehr an der Fehlerhaftigkeit ihres Willens, daß ſie dieſe Fähigkeit nicht benutzten, und die Möglichkeit nicht zur Wirklichkeit machten. Die Sünde der erſten Menſchen darf alſo auf keine Weiſe irgend einem Zwang oder Gewalt zugeſchrieben werden, ſondern muß lediglich als ein Erzeugniß des eigenen, freyen Willens betrachtet werden [186]). Wenn daher an andern Orten die erſte Sünde aus Stolz [187]), aus übermüthigem Wiſſen [188]), aus Ungehorſam [189]), aus Wankelmuth und Mangel

186) De diversis serm. XI, T. II, p. 209, 2. „Denique primos parentes non ursus aut leo, sed potius serpens, callidior utique, non fortior caeteris animantibus supplantavit, nec mulierem vir, sed mulier virum. Serpens, ô Eva, decepit te, decepit profecto, non impulit aut coegit. Mulier tibi, ô Adam de ligno dedit, sed offerendo utique, non violentiam inferendo. Neque enim potestate illius, sed tua factum est voluntate, ut ejus voci plus obedieris, quam divinae.“

187) De diversis serm. LXVI, T. II, p. 251, 7.

188) In festo ascensionis, serm. IV, T. II, p. 107, 4.

189) De diversis serm. LXVI, T. II, p. 251, 7.

an Liebe [190]), oder aus welcher andern Quelle ſonſt abgeleitet wird, ſo ſind dieß alles Fehler, die nicht aus der Natur und der Anlage des Menſchen hervorgehen, ſondern die ebenfalls erſt durch den freyen Willen erzeugt worden ſind.

Die Folge der Sünde der erſten Menſchen war Verluſt der Aehnlichkeit mit Gott, es blieb aber das Bild Gottes. Derſelbe Gedanke wird auf andere Weiſe von Bernhard bezeichnet, wenn er ſagt, daß, durch die erſte Sünde die Freyheit von der Sünde und die Freyheit von dem Elende verloren gegangen, und nur die Freyheit von der Nothwendigkeit oder der freye Wille im Menſchen übrig geblieben ſey. In beyden Ausdrücken liegt nehmlich der Sinn, daß der Menſch durch die Sünde die Vollkommenheit der Tugend und Seligkeit verloren habe, und nur die natürliche Anlage dazu, die Vernunft und Freyheit ihm geblieben ſey [191]). Denn zu der Freyheit des Willens

190) De S. Andrea Apostolo, serm. II, T. II, 189, 9.

191) De grat. et lib. arb. c. 8. T. IV, p. 69, 24. „Quid ergo? periit liberum arbitrium, quoniam non potest non peccare? nequaquam, sed liberum perdidit consilium, per quod prius habuit posse non peccare; quomodo et quod jam non valet utique non turbari, inde misere accidit,

gehört keineswegs Einsicht oder Kraft zum Guten, sondern nichts anderes als das Wollen [192]).

Es geht aber eben daraus auch hervor, daß der Mensch durch die Erbsünde nicht ohne Freyheit sey. Schon in so fern der Mensch Willen hat, hat er auch Freyheit. Wille und Nothwendigkeit sind ihrem Begriff nach unvereinbar; der Wille ist an sich als Wille frey. Der Wille kann nie seine Freyheit verlieren, denn er kann nichts wollen ohne Willen, er kann nicht wollen was er nicht will, oder nicht wollen, was er will. Nur wenn der Mensch nichts wollen,

---

quod complaciti quoque libertatem amiserit, per quam et ante habuit posse non turbari. Manet ergo etiam post peccatum liberum arbitrium, etsi miserum, tamen integrum. Et quod se per se homo non sufficit excutere a peccato, sive miseria, non liberii arbitrii signat destructionem, sed duarum reliquarum libertatum privationem.“ Vergl. Ebend. c. 7, p. 68, 21.

192) A. a. O. c. 8, p. 69. „Neque enim ad liberum pertinet aut aliquando pertinuit posse, vel sapere, sed tantum velle; nec potentem facit creaturam, nec sapientem, sed tantum volentem. Non ergo si potens, aut sapiens, sed tantum si volens esse desierit, liberum arbitrium amisisse putanda erit.“

oder etwas wollen könnte ohne Willen, ſo würde er auch ohne Freyheit ſeyn können. Wille und Nothwendigkeit widerſpricht ſich alſo in ſich ſelbſt, und Freyheit iſt das unverlierbare Eigenthum jedes vernünftigen Weſens, des Menſchen ſo gut wie der Engel und Gottes ſelbſt, ſie iſt in allen gleich und unverändert, in den Guten wie in den Böſen, in den Schwachen wie in den Vollkommenen; denn was auch der Wille will, ſey es gut oder bös, ſey es thöricht oder weiſe, er will es immer mit Freyheit, nie durch Zwang [193]). Damit iſt die Fähigkeit zur Zurechnung wie zum Ver-

193) A. a. O. c. 2, p. 65, 5. „Vita sensus, appetitus, memoria, ingenium et si qua talia sunt, ea ipso subjacent necessitati, quo non plene subdita sunt voluntati. Ipsum vero, quia impossibile est de seipsa sibi non obedire, (nemo quippe aut non vult, quod vult, aut vult, quod non vult) etiam impossibile est, sua privari libertate. Potest quidem mutari voluntas, sed nonnisi in aliam voluntatem, ut numquam amittat libertatem. Tam ergo non potest privari illâ, quam nec seipsâ. Si poterit homo aliquando aut nihil omnino velle, aut velle aliquid, et non voluntate, poterit carere libertate voluntas.“ Vergl. Ebend. c. 1. p. 64, 2. c, 2. p. 65, 3. und c. 8, p. 69, 24. — Stäudlin, a. a. O. S. 422.

dienſt des Menſchen gerettet. Nothwendigkeit würde alle Zurechnung und alles Urtheil über die Handlungen des Menſchen aufheben, nur in der Freyheit des Willens iſt das Verdienſt des Menſchen und die Fähigkeit der göttlichen Gnade und der ewigen Seligkeit theilhaftig zu werden, begründet [194]). Aus allem dieſem ergiebt ſich aber, daß in dem freyen Willen nicht ein Vermögen, irgend etwas Beſtimmtes zu thun und zu leiſten, enthalten ſey, ſondern nichts als die Wahl. Es iſt alſo der freye Wille nichts als eine natürliche Anlage, gut oder bös zu ſeyn, aber keineswegs eine Kraft, das Gute zu vollbringen, oder eine Fertigkeit es auszuüben. Man muß nehmlich von dem bloßen freyen Willen immer unterſcheiden

194) A. a. O. c. 2, p. 65, 5. „Caeterum quod sui liberum non esse cognoscitur, quo pacto vel bonum ei, vel malum imputatur? Excusat nempe utrumque necessitas. Porro ubi necessitas est, libertas non est; ubi libertas non est, nec meritum, ac per hoc nec judicium. Quicquid hanc non habet voluntarii consensus libertatem, ab utroque libera non sunt, quia sui libera non sunt.“ Vergl. c. 1, p. 64, 2. „Tolle liberum arbitrium, et non erit quod salvetur.“ Stäudlin a. a. O. S. 420 und 22. Cramer a. a. O. S. 254.

den guten Willen, d. i. die Freyheit von der Sünde. Vermöge des freyen Willens haben wir nur das Wollen frey, nicht das Können, nur das Wollen überhaupt, nicht das Wollen des Guten [195]). Dieß ist nicht der Freyheit des Willens überhaupt entgegen. Der Wille bleibt frey, auch wenn der Geist von der Sünde gefesselt ist. Durch den freyen Willen bleiben wir immer Eigenthum unserer selbst, aber von diesem freyen Willen selbst hängt es ab, ob wir durch den guten Willen, Gottes Eigenthum oder durch den bösen, Eigenthum des Teufels werden wollen. Die Freyheit des Willens als bloße Anlage der Natur kann entwickelt, geordnet und gebildet werden, und sie wird dann guter Wille, oder sie kann zerstört und geschwächt werden, und sie wird

195) A. a. O. c. 6. p. 67, 16. „Velle siquidem inest nobis ex libero arbitrio, non etiam posse quod volumus. Non dico velle bonum aut velle malum, sed tantum velle. Quemadmodum namque aliud est timere simpliciter et aliud timere Deum, et aliud amare simpliciter aliud est amare Deum: quippe timere et amare, simpliciter quidem prolata, affectiones, cum additamento autem, virtutes significant, ita quoque aliud est velle, aliud velle bonum.“

dann böſer Wille. So iſt alſo der gute Wille ein Fortſchreiten oder ein Zunehmen (profectus), der böſe Wille ein Zurückſchreiten oder Abnehmen (defectus), und dasjenige, was zu oder abnimmt, iſt das Wollen überhaupt [196]).

196) A. a. O. c. 4, p. 66, 10. „Quod autem homines solent conqueri, et dicere: volo habere bonam voluntatem, et non possum, nequaquam huic praescribit libertati, et quasi vim aut necessitatem in hac parte patiatur voluntas; sed plane illa libertate quae dicitur a peccato, se carere testantur. — Cum bonum volumus, bona est voluntas, cum malum, mala voluntas. Utrobique voluntas et ubique libertas; cedit siquidem voluntati necessitas. Cum autem non valemus quod volumus, sentimus quidem ipsam quodammodo libertatem peccato esse captivam, vel miseram, non tamen amissam.“ Ebend. c. 6, p. 67, 26. „Velle bonum, profectus est, velle malum, defectus. Velle vero simpliciter ipsum est quod vel proficit vel deficit.“ Vergl. Ebend. §. 18. „Dum ergo per malam voluntatem sumus diaboli, quodammodo interim non sumus Dei, sicut cum per bonam voluntatem efficimus Dei, desinimus jam esse diaboli. Caeterum sive Dei sumus, sive diaboli, non tamen similiter desinimus esse et nostri. Manet quippe utrobique libertas arbitrii, per quam maneat et causa meriti etc.“

Zu dem Können deſſen, was wir wollen, oder zu dem Wollen des Guten iſt die Gnade nöthig. Wenn nehmlich der Menſch durch Freyheit fallen kann, ſo kann er nicht eben ſo durch Freyheit wieder aufſtehen. Die Sünde geht nur aus dem freyen Willen des Menſchen hervor, nie aus Zwang [197]; aber die Ausübung des Guten ſteht nicht eben ſo in unſerer Gewalt. Dazu gehört Freyheit von der Sünde, d. i. das Vermögen, nicht zu ſündigen, die Kraft das Gute zu vollbringen, und dieſe wird dem Menſchen nur durch den Beyſtand Chriſti, durch die göttliche Gnade gegeben [198]. Dieſe Anſicht, daß die ei-

197) In Cant. serm. LXXXII, T. III. p. 139. „Voluntas est, quae se, cum esset libera, servam fecit peccati, peccato assentiendo: voluntas nihilominus est, quae se sub peccato tenet, voluntarie serviendo.“

198) De grat. et lib. arb. c. 7, T. IV, p. 68, 21. „Peccantis igitur lapsus non dono adscribendus est potestatis, sed vitio voluntatis. Lapsus tamen ex voluntate, non aeque ex voluntate resurgere jam liberum habet, quia etsi datum fuit voluntati posse stare ne caderet, non tamen resurgere si caderet.“ Ebend. c. 8, p. 69, 26. „Habet igitur homo necessarium Dei virtutem et Dei sapientiam Christum, qui ex eo quod sapientia

gene Kraft und der eigene Wille des Menschen durchaus nur zur Sünde führen könne, nur in einem Hingeben an eine höhere, göttliche Kraft, Tugend und Seligkeit zu suchen sey, ist dieselbe, welche schon oben bey dem Verhältniß der Liebe zu dem eigenen Willen aufgestellt wurde. Sie erscheint aber hier in einem etwas andern Licht, als dort, weil sie aus verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet wird. Wenn dort subjektiv aus dem Gemüthe des Menschen der Weg bezeichnet wurde, welcher zum Ziele führen müsse, so werden hier mehr objektiv die Kräfte des Menschen gegen das zu erstrebende Ziel abgewogen, und daraus die Nothwendigkeit des göttlichen Beystandes abgeleitet.

Doch dieß Verhältniß der Gnade gegen die Freyheit wird von Bernhard noch genauer auf folgende Weise bestimmt. Er sucht nehmlich zuerst den Satz zu begründen, daß die Gnade nicht im Widerspruch steht mit der Freyheit. Die Gnade, sagt er nehmlich, zwingt keinen selig zu werden sondern sie verlangt Beystimmung des Willens. Nur die aus freyem Willen die dargebotene Gnade ergreifen, werden ihrer theilhaftig werden. Wenn

---

est, verum ei sapere reinfundat, in restaurationem liberi consilii.“

Gott durch ſeine Gnade die Menſchen zum Guten antreibt, wenn er ſie ſchreckt und anreizt, ſo will er ſie dadurch nicht zwingen, ſondern ſie nur vorbereiten zum Heil und ſie prüfen, ob ſie derſelben würdig ſind; er will nur ihren Willen darauf hinlenken, und ihn dazu geneigt machen. Wenn er durch dieſe Mittel den böſen Willen in einen guten verwandelt, ſo verändert er, aber er vernichtet nicht die Freyheit (oder vielmehr die Aeußerung der Freyheit)[199]. Durch unſern Willen, oder die Freyheit, bleiben wir immer das Eigenthum unſerer ſelbſt, darum hängt es auch von uns ſelbſt ab, ob wir durch Verläugnung des eigenen Willens und durch Annahme der Gnade, Eigenthum Gottes, oder durch eigenen Willen, der nur des Böſen fähig iſt, des Teufels Eigenthum werden wollen[200]. Wenn auch unſer Wille gezwungen ſcheint, etwas

199) A. a. O. c. 9, p. 71, 36. „Nemo salvatur invitus. Nam quoscunque trahere vel compellere, videatur ad salutem benignus Pater, nullum tamen judicat salute dignum, quem ante non probaverit voluntarium. Hoc quippe intendit, cum terret aut percutit, ut faciat voluntarios, non salvet invitos: quatenus dum de malo mutat voluntatem in bonum, transferat non auferat libertatem.“

200) S. oben S. 233 und Note 195.

zu thun, ſo iſt es nicht etwas außer ihm, was ihn zwingen kann, ſondern er ſelbſt, der ſich zwingt. Die Gewalt die er leidet ſcheint ihn der Freyheit zu berauben, aber er verliert ſie nicht, denn er iſt es ſelbſt, der ſich Gewalt thut, er iſt alſo frey [201]).

Die Gnade wirkt auf den freyen Willen, indem ſie anfangs ihm zuvorkommt, dann aber ihn begleitet [202]). Die Tugend nehmlich, welche wir durch den Beyſtand der Gnade erreichen ſollen, beſteht in nichts anderem als Ordnung der Triebe und Neigungen der Seele. Das Geſchäft der Gnade muß alſo ſeyn, die Triebe der Seele zu ordnen [203]). Zu dem Ordnen wird aber zweyer-

201) A. a. O. c. 12. p. 71, 59. „Quid ergo? dissoluta est tota superior assertio de libertate voluntatis: quia nimirum inventa est cogi potuisse voluntas? Est plane, sed si cogi ab alio potuit quam a seipsa. Vim quippe quam ipsa sibi intulit, a se pertulit. Porro quod a se voluntas pertulit, ex voluntate fuit. Quod ex voluntate fuit, jam non ex necessitate, sed voluntarium fuit. Si autem voluntarium, et liberum.“

202) A. a. O. c. 14, p. 73, 47.

203) A. a. O. c. 6. p. 67, 17. „Simplices namque affectiones insunt naturaliter nobis, tamquam ex

ley erfordert, nehmlich erſtlich die Regel, nach welcher geordnet werden ſoll, zweytens die Kraft, durch welche geordnet werden kann. Demnach bedürfen wir eines doppelten Geſchenkes der göttlichen Gnade, einmal der wahren Weisheit, um das Gute zu erkennen und den Willen darauf zu richten, dann der vollkommenen Kraft des Willens, um das Gute üben zu können und darin feſt zu ſeyn [204]). In Bezug auf die Weisheit wirkt die Gnade immer zuvorkommend, in allem übrigen vereint mit dem Willen. Ehe der Wille des Menſchen zum Guten fähig iſt, muß erſt durch die Gnade die Einſicht geläutert und die Geſinnung gereinigt ſeyn. Durch Erregung beſſerer Geſinnungen wird der Saame der Beſſerung in uns geſäet. „Dreyerley,

nobis: additamenta ex gratia. Nec aliud profecto est, nisi quod gratia ordinat, quas donavit creatio; ut nil aliud sint virtutes nisi ordinatae affectiones.“

204) A. a. O. c. 6. p. 68, 19. „Ut ergo velle nostrum, quod ex libero arbitrio habemus, perfectum habeamus, duplici gratiae munere indigemus, et vero videlicet sapere, quod est voluntatis ad bonum conversio, et pleno etiam posse, quod est ejusdem in bono confirmatio.“

ſagt daher Bernhard [205]), beweiſt Gott in uns durch die Gnade, das Denken, das Wollen und das Vollbringen des Guten. Das erſte bewirkt er ohne uns, das zweyte mit uns, das dritte durch uns. Indem er uns nehmlich gute Gedanken und Geſinnungen einflößt, kommt er uns zuvor; indem er den böſen Willen verändert, verbindet er ihn mit ſich durch die Beyſtimmung; indem er der Beyſtimmung noch die Kraft hinzufügt, wird durch unſere äußere That der in unſerem Innern Wirkende äußerlich offenbar. Wir ſelbſt können uns wahrlich nicht zuvorkommen. Derjenige aber, der keinen als gut findet, beſeligt auch keinen, dem er nicht zuvorkommt. Von Gott alſo beginnt unſere Beſeligung, nicht von uns und mit uns." Und kurz darauf fährt er fort [206]): „Die Gnade erregt den freyen Willen, indem ſie Gedanken ſäet, ſie heilt, indem ſie die Geſinnung ändert, ſie ſtärkt, damit ſie zur That führe, ſie bewahrt, damit ſie vor einem Abfall ſchütze. Mit dem freyen Willen wirkt ſie ſo, daß ſie nur in Bezug auf das erſte zuvorkommt, in allen andern begleitet; ſie kommt alſo deswegen dem freyen Willen zuvor, damit er her-

205) A. a. O. c. 14, p. 73, 46.
206) A. a. O. §. 47.

nach mit ihm zugleich wirken könne.“ So wird alſo das, was die Gnade allein angefangen hat, durch gemeinſchaftliche Wirkſamkeit mit dem freyen Willen vollendet. Dieß Zuſammenwirken der Gnade mit dem freyen Willen wird von der Art ſeyn, daß nicht das eine mehr als das andere, ſondern beyde gleich viel, nicht jedes einzeln, ſondern beyde vermiſcht, nicht abwechſelnd bald dieſe bald jener, ſondern beyde zugleich wirken. Man darf alſo nicht ſagen, daß theils die Gnade, theils der freye Wille das Werk vollbracht habe, denn es ſind beyde, welche mit unzertrennter Kraft das Ganze vollbringen [207]). Will man nun das ausſcheiden, was von Seiten des Menſchen bey der Erreichung der Seligkeit Verdienſt iſt, ſo beſteht dieß in nichts anderem als in der Beyſtimung des freyen Willens zur dargebotenen Gnade. Alles Verdienſt alſo iſt nur auf den freyen Willen ge-

207) A. a. O. c. 14, p. 73, 47. „Ita tamen, quod a sola gratia coeptum est, pariter ab utroque perficitur: ut mixtim non sigillatim, simul non vicissim per singulos profectus operentur. Non partim gratia, partim liberum arbitrium, sed totum singula opere individuo peragunt: Totum quidem hoc, et totum illa; sed ut totum in illo, sic totum ex illa.“

gründet, und der freye Wille vermag nichts für sich als wollen, beystimmen, nicht handeln [208]). Aber thöricht ist es, auf diese Verdienste allein zu vertrauen [209]), und durch sie die Seligkeit als ein Recht zu verlangen; denn auch sie sind nicht unser Werk allein, sondern Geschenke des erbarmenden Gottes [210]). Auch sie sind also im weiteren Sinn der Gnade zuzuschreiben. Denn die Beystimmung des Willens zur Gnade wäre ja nicht möglich, wäre die Gnade uns nicht zuerst dargeboten; und diese Darbietung der Gnade ist selbst wieder ein Werk der Gnade. Daß wir aber irgend ein Ver-

208) A. a. O. c. 1. p. 64, 2. „Tolle liberum arbitrium, et non erit quod salvetur, tolle gratiam, non erit unde salvetur. Quod a solo Deo et soli datur libero arbitrio, tam absque consensu esse non potest accipientis, quam absque gratia dantis. Et ita gratiae operanti salutem, cooperari dicitur liberum arbitrium, dum consentit, hoc est, dum salvatur. Consentire enim salvari est.“

209) In Quadragesima in Psalm. Qui habitat, serm. I. T. II, p. 57, 3.

210) In Annunciatione B. Mariae serm. I. T. II, p. 134, 2. „Merito omnia dona Dei sunt, et ita homo magis propter ipsa Dei debitor est, quam Deus homini.“ Vergl. de grat. et lib. arb. c. 13, p. 72, 42.

dienſt uns erwerben können, daß wir mit freyem Willen die dargebotene Gnade ergreifen können, das verdanken wir Gott, der uns die Kraft gegeben, etwas zu wirken, und den Willen, das Gute zu wollen. Wenn der Wille von Gott iſt, ſo iſt auch das Verdienſt von Gott [211]). Die Gnade iſt alſo Anfang und Ende unſerer Beſſerung [212]). Dieſe Meinung will Bernhard ausdrücken, wenn er eine dreyfache Wirkung der Gnade in Bezug auf den freyen Willen feſtſetzt: die Schöpfung zum freyen Willen, die Wiederherſtellung zur Freyheit, die Vollendung zum Stande der Ewigkeit. Die Schöpfung und die Vollendung geſchieht ohne uns, nur bey der Wiederherſtellung iſt Mitwirkung von

211) De grat. et lib. arb. c. 14. p. 73, 46. „Non quidem quod ipse consensus, in quo omne meritam consistit, ab ipso sit: cum nec cogitare (quod minus est quam consentire) aliquid a nobis quasi ex nobis sufficientes simus.“ Vergl. Ebend. c. 13, p. 72, 42. „Proinde non ei a se, sed de sursum potius a Patre luminum descendere merita putentur: si tamen inter data optima et dona perfecta, ipsa merito per quae salus aeterna conquiritur, merita deputentur.„

212) De diversis serm. LXXVI, T. II, p. 254, 4. In Cant. serm. LXVII, T. III, p. 114, 10.

unſerer Seite, alſo auch Verdienſt für uns möglich. Allein da dieſe Wiederherſtellung durch die Schöpfung bedingt iſt, da die erſtere ohne die letztere unmöglich iſt, ſo bleibt als letzte Quelle alles Heils der Menſchen nur Gott und ſeine Gnade übrig. Darum muß auch die Vollendung allein als Werk Gottes angeſehen werden, da dieſe in Bezug auf uns oder in uns, nicht aber durch uns geſchieht [213]).

Unter der Wiederherſtellung im Beſondern iſt die Freyheit von der Sünde, unter der Vollendung die Freyheit vom Elend zu verſtehen; denn beyde wird der Menſch durch die Gnade wieder erlangen.

---

213) De grat. et lib. arb. c. 14, p. 73, 49. „Igitur qui recte sapiunt, triplicem confitentur operationem divinae gratiae in libero arbitrio sive de ipso. Prima, creatio, secunda, reformatio, tertia est consummatio. Primo namque in Christo creati in libertatem voluntatis, secundo reformamur per Christum in spiritum libertatis, cum Christo deinde consummandi in statum aeternitatis. Cum igitur consummatio fieri debeat de nobis, sive etiam in nobis, non autem a nobis; creatio vero facta sit et sine nobis; sola quae nobiscum quodam modo fit propter consensum voluntarium nostrum, in merita nobis reputabitur reformatio.“

Die Aehnlichkeit des Menschen mit Gott wird wiederhergestellt werden [214]). Und zwar werden die Gerechten in diesem Leben die Freyheit von der Sünde wieder erlangen [215]), die Freyheit vom Elend aber ist nur für die Seligkeit des ewigen Lebens bestimmt, und wird nur wenigen Heiligen durch erhabene Contemplation auf Augenblicke auch in diesem Leben verliehen [216]). Aber beyde Freyheiten werden in diesem Leben nur unvollkommen seyn, und erst in der Ewigkeit ihre Vollkommenheit erreichen [217]).

Nach Darstellung dieser drey Hauptpunkte wird sich bey den übrigen weniger Schwierigkeit finden. Aus den dort aufgestellten Grundsätzen werden sich die folgenden Verhältnisse von selbst ableiten lassen. Wir betrachten hier zunächst

4) Das Verhältniß des Glaubens zu den Werken. So wie Bernhard zwischen Gnade und Freyheit eine Vermittlung sucht, so auch zwischen Glaube und Werken. Er konnte weder allein

214) In Cant. serm. LXXXII, T. III, p. 140, 7.
215) De grat. et lib. arb. c. 4, p. 66, 12.
216) A. a. O. c. 5, p. 67, 15.
217) A. a. O. c. 4, p. 66, 12.

in dem Glauben, noch allein in den guten Werken das einzige Mittel zur Seligkeit finden. Der oben aufgestellte Begriff vom Glauben als einem nicht bloß theoretischen Erkennen, sondern als einer Richtung des ganzen Gemüthes auf das Ewige, wird uns die rechte Ansicht von dem Verhältniß zu den Werken verschaffen können. Nach diesem Begriff muß allerdings der Glaube als die erste Grundbedingung der Seligkeit vorausgesetzt werden. Denn zuerst muß das menschliche Gemüth dem Göttlichen zugewendet seyn, es muß sich des Göttlichen in sich und über sich bewußt werden, und dort seine wahre Heimath suchen. Darum sagt Bernhard richtig, daß der Mensch erneuert werde durch Glauben und Sehnsucht [218]), und daß es unmöglich sey, ohne Glauben Gott zu gefallen [219]). Der

218) Epist. XVIII. T. I, p. 17, 2. Quia necdum possumus contemplari per speciem, vel plene amplecti per amorum, dedit interim nobis et sapere per fidem, et quaerere per desiderium; per quae utique duo ad esse de non esse secundo reducti, fieri incipiamus initium creaturae ejus, transituri quandoque in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi.“

219) In Vigilia nativitatis Domini serm. V, T. II, p. 28, 4. „Neque enim hominibus sine lenitate,

Glaube müſſe, gleich der Blüthe vorausgehen, ehe die That als die Frucht, daraus hervorgehen könne [220]). Aber dieſe Stimmung des Gemüths kann nur dann eine wahre, ächte ſeyn, wenn ſie ſich durch die That äußert, und darum mußte Bernhard auch zugeben, daß der Glaube ſich durch Werke äußern müſſe, daß er nur dann Werth habe, und zur Seligkeit beytragen könne, und daß er unnütz und todt ſey ohne Werke [221]). Auch die Werke alſo müſſen zur Seligkeit beytragen, ſie

non plus quam Deo sine fide, placere possibile est.“

220) In Cant. serm. LI, T. III, p. 85, 2. „Fidem florem, fructum actum intellige. Nec incongrue id tibi videtur, si advertas, quomodo instar floris necessario praecedentis fructum, bonum quoque opus fide oporteat praeveniri.“

221) Tempore Paschali, serm. I. T. II, p. 100, 1. „Nec discrepare videtur ab hac sententia, qui fidem sine operibus mortuam asserit in semetipsa. Sicut enim corporis hujus vitam ex motu dignoscimus, ita et fidei vitam ex operibus bonis.“ Vergl. De diversis serm. XXVIII, T. II, p. 226, 3. „Quodsi fidei cohaerentia sine morum conformitate nequaquam salvat adultos, longe minus salvare poterunt opera sine fide.“ Vergl. In Cant. serm. XXIV, T. III, p. 40, 7.

ſagt daher Bernhard [205]), beweiſt Gott in uns durch die Gnade, das Denken, das Wollen und das Vollbringen des Guten. Das erſte bewirkt er ohne uns, das zweyte mit uns, das dritte durch uns. Indem er uns nehmlich gute Gedanken und Geſinnungen einflößt, kommt er uns zuvor; indem er den böſen Willen verändert, verbindet er ihn mit ſich durch die Beyſtimmung; indem er der Beyſtimmung noch die Kraft hinzufügt, wird durch unſere äußere That der in unſerem Innern Wirkende äußerlich offenbar. Wir ſelbſt können uns wahrlich nicht zuvorkommen. Derjenige aber, der keinen als gut findet, beſeligt auch keinen, dem er nicht zuvorkommt. Von Gott alſo beginnt unſere Beſeligung, nicht von uns und mit uns." Und kurz darauf fährt er fort [206]): „Die Gnade erregt den freyen Willen, indem ſie Gedanken ſäet, ſie heilt, indem ſie die Geſinnung ändert, ſie ſtärkt, damit ſie zur That führe, ſie bewahrt, damit ſie vor einem Abfall ſchütze. Mit dem freyen Willen wirkt ſie ſo, daß ſie nur in Bezug auf das erſte zuvorkommt, in allen andern begleitet; ſie kommt alſo deswegen dem freyen Willen zuvor, damit er her-

205) A. a. O. c. 14, p. 73, 46.
206) A. a. O. §. 47.

nach mit ihm zugleich wirken könne." So wird alſo das, was die Gnade allein angefangen hat, durch gemeinſchaftliche Wirkſamkeit mit dem freyen Willen vollendet. Dieß Zuſammenwirken der Gnade mit dem freyen Willen wird von der Art ſeyn, daß nicht das eine mehr als das andere, ſondern beyde gleich viel, nicht jedes einzeln, ſondern beyde vermiſcht, nicht abwechſelnd bald dieſe bald jener, ſondern beyde zugleich wirken. Man darf alſo nicht ſagen, daß theils die Gnade, theils der freye Wille das Werk vollbracht habe, denn es ſind beyde, welche mit unzertrennter Kraft das Ganze vollbringen [207]). Will man nun das ausſcheiden, was von Seiten des Menſchen bey der Erreichung der Seligkeit Verdienſt iſt, ſo beſteht dieß in nichts anderem als in der Beyſtimung des freyen Willens zur dargebotenen Gnade. Alles Verdienſt alſo iſt nur auf den freyen Willen ge-

207) A. a. O. c. 14, p. 73, 47. „Ita tamen, quod a sola gratia coeptum est, pariter ab utroque perficitur: ut mixtim non sigillatim, simul non vicissim per singulos profectus operentur. Non partim gratia, partim liberum arbitrium, sed totum singula opere individuo peragunt: Totum quidem hoc, et totum illa; sed ut totum in illo, sic totum ex illa."

sind Saamen der Ewigkeit [222]). Eben so aber haben die Handlungen nicht an sich Werth, sondern nur in so fern sie auf die fromme Gesinnung gegründet sind, und aus ihr hervorgehen. Und dieß gesteht auch Bernhard zu, wenn er sagt, daß nicht das äußere Werk Werth hat, sondern daß es dabey auf den Willen, auf die Gesinnung ankomme [223]). Da also eins immer durch das andere bedingt ist, da ein jedes nur Werth hat, in so fern es mit dem andern verbunden ist, so kann man mit Recht daraus den Satz ableiten, daß weder Werke ohne Glauben, noch Glaube ohne Werke den Menschen gerecht und Gott angenehm machen [224]).

---

222) De conversione ad Clericos, c. 8, T. IV, p. 108, 17. „Nec enim opera nostra transeunt, ut videntur, sed temporalia quaeque velut aeternitatis semine jaciuntur.“

223) Epist. CCLVIII, T. I, p. 115, 5.

224) In Cant. serm. XXIV. T. III, p. 41, 8. „Mors fidei est separatio caritatis. Credis in Christum? Fac Christi opera, ut vivat fides tua. Fidem tua dilectio animet, probet actio. Non incurvet terrenum opus, quem fides coelestium erigit. Vides quod non faciat hominem rectum fides etiam recta, quae non operatur ex dilectione? Sed nec

Sehr genau verwandt mit dieſem Verhältniß iſt

5) das Verhältniß der Contemplation zur Thätigkeit. Die Begriffe von Contemplation und Thätigkeit hängen ſo genau mit denen von Glauben und Werken zuſammen, daß die Frage über ihr gegenſeitiges Verhältniß faſt mit der vorigen zuſammenzufallen ſcheint. Doch iſt ſie dadurch von jener verſchieden, daß es hier im Beſondern auf den Gegenſatz zwiſchen Ruhe und Thätigkeit ankommt. Man dachte ſich nehmlich einen doppelten Weg, um ſich Gott angenehm zu machen, entweder ſtille Sammlung des Gemüthes zur Ruhe der Betrachtung göttlicher Dinge, oder Thä-

opera quamvis recta rectum cor efficere sufficiunt sine fide. Quis enim rectum dicat hominem non placentem Deo? Qui non placet Deo, non potest illi placere Deus. Nam cui placet Deus, Deo displicere non potest. Quomode ergo rectus, qui nec Deum diligit, nec ecclesiam Dei. Si ergo nec fides sine operibus, nec opera sine fide sufficiunt ad animi rectitudinem, nos qui in Christum credimus, rectas studeamus facere vias nostras et studia nostra. Levemus corda nostra cum manibus ad Deum, ut toti recti inveniamur, fidei nostrae rectitudinem rectis actibus comprobantes."

tigkeit im Menschenleben für höhere, heilige Zwecke. Nach dieser Ansicht ward schon längst von den Mystikern die via activa und via passiva unterschieden. Der Gegensatz zwischen diesen beyden Lebensansichten sprach sich in dem ganzen öffentlichen Leben der Zeit des heiligen Bernhard sehr stark aus. Das ausgelassene wilde und thatenfrohe Ritterthum stand in schroffem Contrast mit dem eingezogenen, mäßigen und nur der Betrachtung gewidmeten Mönchsleben. In der Mitte zwischen diesen beyden Richtungen sah man nur das verachtete Treiben der Bürger und Bauern, die Stille mit Thätigkeit vereinigten. Die Zeit also drängte fast gewaltsam darauf hin, für eine dieser Ansichten sich bestimmt zu entscheiden, in einer allein sein Heil zu suchen. Jeder gute Mensch, sagt daher Bernhard, ist im Kampfe mit sich selbst zwischen diesen, voll Angst und Furcht, daß er nicht dem einen von beyden, mehr als Recht ist, sich hingebe, und so auf einer Seite von dem Willen Gottes abweiche [225]). Auch er selbst entgieng diesem Kampfe seines Innern nicht [226]). Seiner

225) In Cant. serm. LVII, T. III, p. 96, 9 und serm. LVIII, p. 96, 1.

226) In seinen Reden besonders spricht sich dieser

Eigenthümlichkeit nach ſtand Bernhard in der Mitte zwiſchen beyden Richtungen. Sein tiefes Gemüth und ſeine feurige Phantaſie zogen ihn mächtig zu der Ruhe der Betrachtung überſinnlicher Dinge hin, während ſeine Lebendigkeit und ſein kräftiger Eifer zu wirken, ihn zur Thätigkeit im Menſchenleben und zur Theilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten ſeiner Zeit fortriſſen. Dieſe zwiefache Richtung ſeines Geiſtes läßt ſich auch aus ſeiner Erziehung und aus ſeiner Geſchichte erklären. Von ſeiner frommen Mutter, ward ſein von Natur ſo ſehr dazu geneigtes Gemüth ſchon in zarter Kindheit für die klöſterliche Einſamkeit und die Uebungen der Frömmigkeit eingenommen, die in ſeinem älterlichen Hauſe eingeführt waren. Der dadurch auf das kindliche Gemüth ſo tief gemachte Eindruck konnte durch ſein ganzes Leben hindurch nie wieder verlöſcht werden. Und doch zogen ihn ſeine ſpäteren Verhältniſſe mit unwiderſtehlicher Gewalt in das thätige Menſchengetreibe hinein. Durch ſein

---

Kampf häufig aus. Die beyden Schweſtern Maria und Martha dienen ihm als Symbole dieſer beyden Wege, und unter dieſem Symbole kommt er ſehr oft auf dieſen Kampf zurück. Vergl. In Cant. serm. LI, T. III, p. 85, 2. serm. LVII, p. 96, 10 und 11.

außerordentliches Ansehen bey seinen Zeitgenossen zum Mittelpunkt erhoben in allen Bestrebungen seiner Zeit, war er genöthigt dem äußeren Wirken und Handeln für seine Zeit sich hinzugeben. Unter diesen Verhältnissen war es wohl natürlich, daß er zwar nie seinen Hang zum innern Leben ganz aufgab, aber auch, daß er sich nicht genug auf sich selbst zurückziehen konnte, um nur sich und seinen Betrachtungen zu leben, sondern daß sein Geist getheilt blieb zwischen diesem contemplativen Leben der Empfindung und dem aktiven der äußeren Wirksamkeit[227]. In diesem Kampfe mußte er in einer Vermittlung zwischen beyden Wegen sein Heil suchen.

Die Contemplation ist nach der Ansicht Bernhards das Höhere, Heiligere; aber sie ist nicht für jeden Menschen immer erreichbar, wenigstens kann sich der Mensch nicht fortwährend und auf die Dauer in ihrer Höhe erhalten. Wenn uns, durch die Betrachtung ermüdet, das Licht der Anschauung erlöscht, dann ist es das niedere Gebiet der Thätigkeit, wohin wir uns zurückziehen müssen [228].

227) Neander a. a. O. S. 1 — 3 und S. 10 und 11 hat diese Verhältnisse ebenfalls schon angedeutet.

228) In Cant. serm. LI, T. III., p. 85, 2. „Ergo

Die Thätigkeit dagegen ist für das Leben nützlicher und nothwendiger als die Betrachtung, denn sie sorgt für die Bedürfnisse dieses Lebens, und lebt dabey nicht bloß, wie die Betrachtung, in sich und für sich, sondern sie sucht nach außen für das Glück Vieler zu wirken [229]). Darum muß auch die Betrachtung der Pflicht, als dem nothwendigeren, weichen [230]). Es dürfen also diese beyden

ex bonis operibus recipit consolationem mens assueta quieti, quoties (ut assolet) lux contemplationis subtrahitur. Quis enim, non dico continue, sed vel aliquamdiu dum in hoc corpore manet, lumine contemplationis fruatur? At quoties corruit a contemplativa, toties in activam se recipit.“

229) In Cant. serm. LVIII, T. III, p. 96, 1. Hier stehen die quies sancta und die actio necessaria einander gegenüber. Ferner heißt es: „ubi officii et operis cogentior urget instantiorque urget utilitas.“ Dann: „More igitur suo sponsus, ubi dilectam paululum in sinu proprio quievisse persentit, ad ea denuo quae utiliora visa sunt, trahere non cunctatur.“ Vergl. In Cant. serm. IX, T. III, p. 12, 8.

230) In Cant. serm. XLVI, T. III, p. 78, 5. „Non igitur putes, de propriae amore quietis, sanctae obedientiae actibus, seniorumve traditionibus praejudicium ullatenus faciendum.“

können. — Dennoch ist er auch hier nicht ganz einseitig, nicht hart und unbillig. Er weiß auch das Gute der andern Seite zu achten.

Seine Ansicht über Werth und Unwerth des Wissens überhaupt spricht Bernhard in einer seiner Reden [234]) ungefähr auf folgende Weise aus. „Ich kann vielleicht in der Verwerfung des Wissens, zu weit gegangen zu seyn, die Gelehrten zu tadeln und das Studium der Wissenschaften zu verbieten scheinen. Ich verkenne es aber nicht, wie viel die Gelehrten der Kirche genützt haben und noch nützen, theils zur Widerlegung der Gegner, theils zu Unterweisung der Unwissenden. Auch habe ich gelesen: „„Weil du das Wissen verschmäht hast, so will auch ich dich verschmähen!““ Doch ich weiß auch wo ich gelesen habe: „„Das Wissen bläst auf““ und dann: „„wer Weisheit anhäuft, der häuft auch den Schmerz.““ Du siehst daß ein Unterschied zwischen dem Wissen ist, da das eine aufbläst, das andere betrübt. Welches scheint dir nun wohl besser? Ich zweifle nicht, daß du das Betrübende dem Aufgeblasenen vorziehen wirst; weil der Schmerz die Gesundheit verlangt, welche die Aufgeblasenheit zu haben vor-

234) In Cant. serm. XXXVI, T. III, p. 64 sqq.

giebt. Wer aber verlangt, der ist dem Heile näher, denn wer bittet, dem wird gewährt werden. — Die Schrift verbietet nicht zu wissen, aber mehr zu wissen als nöthig ist. Was heißt das aber, mit Mäßigung wissen? Sorgfältig beobachten, was zu wissen zur Seligkeit nothwendiger ist. Hierbey kommt es auf die Art des Wissens an, d. h. daß man wisse in welcher Ordnung, mit welcher Liebe, in welcher Absicht, man etwas kennen solle. In welcher Ordnung? das zuerst, was früher zur Seligkeit führt. Mit welcher Liebe? das feuriger, was der Liebe mehr dient. In welcher Absicht? nicht zum leeren Ruhm, oder Neugierde, oder ähnliches, sondern nur zur Erbauung von uns und andern. Einige streben nach Wissen, nur um zu wissen, und das ist eine schändliche Neugierde; andere, damit man sie selbst kenne, das ist eine schändliche Eitelkeit; andere, um ihre Kenntnisse zu verkaufen, z. B. um Geld, um Stellen, das ist eine schändliche Gewinnsucht. Aber andere streben auch nach Wissen um zu erbauen, das ist Liebe; andere, um erbaut zu werden, das ist Klugheit. Unter allen diesen gehören nur die beyden letztern nicht zu den Mißbräuchen der Wissenschaft. Denn die Einsicht ist für alle gut, welche darnach handeln.“ Aus diesen allgemeinen Ansichten Bern-

hards über den Werth des Wissens überhaupt, ergiebt sich wohl genug, daß auch die Religion, nach seiner Ansicht, nicht ohne Erkenntniß bestehen könne, daß sowohl Erkenntniß der Religion als Frömmigkeit und Liebe vereint wirken müssen, um zum Ziel zu führen. Anschauung und Liebe, sagt daher Bernhard, sind zur Seligkeit nöthig [235]). Gebet und Nachdenken müssen sich gegenseitig unterstützen in dem gemeinschaftlichen Streben. Nachdenken zeigt uns den Weg vor, Gebet leitet uns auf denselben, Nachdenken zeigt die bevorstehenden Gefahren, Gebet schützt davor [236]). Die drey größten Vorzüge des Menschen sind freyer Wille, Wissenschaft und Tugend. Aber ohne Wissen ist die Freyheit unnütz, Wissen aber ist unnütz ohne Tugend [237]). Wissen ohne Liebe bläst auf, Liebe ohne Wissen irrt [238]). Die fleißige Betrachtung übersinnlicher Dinge erhebt Bernhard zu einer

235) Epist. XVIII, T. I, p. 17, 2.

236) De S. Andrea Apostolo serm. I, T. II, p. 187.

237) De diligendo Deo, c. 2. T. IV, p. 55, 2. und p. 56, 5.

238) In Cant. serm. LXIX, T. III, p. 116, 2.

Pflicht der Frömmigkeit, und leitet aus ihr die Haupttugenden ab [239]).

Mit großer Heftigkeit verwarf dagegen Bernhard das leere Wissen, oder die rein theoretischen Speculationen. Er verlangte, das Wissen sollte immer in steter Verbindung mit der Ausübung der Religion, in steter Beziehung auf das Leben stehen. Auf der Frömmigkeit sollte die Wissenschaft als auf ihrem Grunde ruhen, zu ihr sollte sie als ihrem Ziele immer wieder zurückkehren. Die Wissenschaft also sollte durchaus nicht an sich einen Werth haben und ihre eigenen Zwecke verfolgen, sondern sie sollte nur der praktischen Religion dienen als Mittel für ihre Zwecke. Daher die dringenden und immer wiederkehrenden Ermahnungen Bernhards, mit Erkenntniß Demuth zu verbinden [240]), und die ernste Warnung vor der Neugierde in der Erforschung der göttlichen Mysterien [241]). Daher die harten Beschuldigungen gegen das Wissen, daß es die Ursache des Sünden-

239) De consideratione, c. 7 und 8. T. IV, p. 2, 8 und 9.

240) De adventu Domini serm. IV, T. II, p. 6, 4. In Cant. serm. VIII, T. III, p. 10, 8. serm. XLII, p. 73, 6. u. a. O.

241) De diversis serm. XV, T. II, p. 212, 10 und 11.

falls gewesen sey, so wie noch jetzt die größten Sünden aus ihm hervorgehen [242]). Denn Wissen ohne Liebe sey gleich unverdauten Speisen, welche keine Nahrung, sondern nur böse Dünste und Krankheit erzeugen [243]). Einen desto höhern Werth legt dagegen Bernhard auf die praktische Frömmigkeit oder auf die Liebe, die sich ohne Grübeley und Zweifel, nur an Christus und die Apostel halte. „Die Apostel, ruft er aus, sind unsere Lehrer, sie sind von dem Lehrer aller in den Wegen des Lebens vollkommen unterrichtet. Und was lehren uns die Apostel? Nicht den Plato zu lesen und den Spitzfindigkeiten des Aristoteles nachzugrübeln, nicht ohne Aufhören zu lernen, und endlich doch nicht zu einer richtigen Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen! Sie lehren uns zu leben. Und das ist etwas Großes, ja das Größte [244])!" „Die wahre Weisheit, sagt er an einer andern Stelle [245]), ist Jesum den Gekreuzigten kennen. Vergebens suchst du diese bey weltlichen Lehrern; sie wird nur in

242) In festo ascensionis serm. IV, T. II, p. 107, 4.
243) In Cant. serm. XXXVI, T. III, p. 65, 4.
244) In festo SS. App. Petri et Pauli serm. I, T. II, p. 143, 3.
245) Epist. CVIII, T. I, p. 52, 2.

der Verachtung der Welt gefunden. Nicht Lesen, sondern Andacht, nicht der Buchstabe sondern, der Geist, nicht Unterricht, sondern Uebung in den Geboten Gottes lehrt uns diese wahre Weisheit." Denn das göttliche Wort ist nicht menschlicher Weisheit, sondern kindlicher Frömmigkeit geoffenbaret [246]), und das wahre Heil wird nicht aus Erkenntniß, sondern aus Liebe und Erfahrung geschöpft [247]).

Noch ein Verhältniß ist zu berühren, das unmittelbar eine Folge des Mysticismus war, das ist

7) das Verhältniß des Fleisches zum Geist oder des Körpers zur Seele und des Irdischen zum Himmlischen. Als ein sicheres Kennzeichen, daß der Mysticismus Bernhards nicht bloß ein theoretischer, sondern auch, und vorzüglich ein praktischer ist, kann das schroffe Hervortreten dieser Gegensätze zwischen Fleisch und Geist, Gott und Welt, Körper und Seele, Irdischem und Himmlischem betrachtet werden. Fleisch und Geist steht wie Gutes und Böses, fleischliche und geistige Menschen, wie gute

246) In Cant. serm. LXXXV, T. III, p. 145, 14.
247) A. a. O. serm. LXXIX, p. 134, 1.

und böse Menschen einander gegenüber [248]). Ausdrücke wie folgende: Alles Fleisch ist Spreu [249]), es ist der böseste innere Feind [250]), vorzüglich ein Feind der Enthaltsamkeit [251]), sprechen diesen Gegensatz stark aus. Eben so werden Gott und Welt, göttlicher Sinn und weltlicher Sinn, Irdisches und Himmlisches sich gegenüber gesetzt [252]). Das Irdische zu verachten und das Himmlische allein zu suchen, ist die immer wiederkehrende Ermahnung Bernhards [253]). So stehen im Menschen Körper und Geist als zwey feindliche Mächte gegenüber, von denen der Geist, himmlischen Ursprungs, und Ebenbild Gottes, der Körper, der Sitz alles Bösen und Irdischen, ohne den Geist nichts sey, und darum dem Geist unterworfen seyn

248) Von den unzähligen Beyspielen nur einige: De diversis, serm. XXVIII, T. II, p. 226, 4. Das. serm. CXXIII, p. 271, 12. Sententiae, T. II, p. 273, 5.

249) In Cant. serm. XXXV, T. III, p. 63, 4.

250) In Quadrages. serm. V, T. II, p. 53, 1.

251) In Dominica serm. VI, T. II, p. 119, 5.

252) Epist. CXIV, T. I, p. 55, 2. De diversis serm. XXIII, T. II, p. 220, 3.

253) Epist. CCLXXXVIII, T. I, p. 122, 3. In vigilia nativ. Domini, serm. III. T. II, p. 22, 3.

müſſe[254]). Dahin gehört endlich auch der Gegenſatz zwiſchen Innerem und Aeußerem, inneren und äußeren Menſchen[255]).

Dieſe Anſichten hatten einen ſehr bedeutenden Einfluß auf die moraliſchen Grundſätze, und ſie mußten nothwendig auf ascetiſch-mönchiſche Lebensanſicht hinführen. Dahin gehört zuerſt die Ertödtung des Fleiſches (mortificatio). Für den Anfang ſo wie für den Fortgang des geiſtigen Lebens erklärte Bernhard dieſe für durchaus nothwendig; denn ſie iſt die ſicherſte Schutzwehr gegen die böſe Verſuchung[256]). Der Körper iſt der Feind des Geiſtes; durch deſſen Schwächung gewinnt daher der Geiſt an Kraft, die Stärke des Körpers dagegen vermindert die Kraft des Geiſtes[257]). Es folgt daraus weiter der große Werth, den er der

254) In Cant. serm. XXVII, T. III, p. 47, 6. De adventu Domini, serm. VI, T. II, p. 7, 4.

255) In Cant. serm. LXXV, T. III, p. 145, 11.

256) De diversis, serm XXXV, T. II, p. 233, 5.

257) In Cant. serm. XXIX, T. III, p. 52, 7. Jedoch giebt Bernhard an einer andern Stelle zu, daß auch die Uebung des Körpers nicht ganz zu vernachläſſigen ſey. Apologia ad Guilelmum Abb. c. 6. T. IV, p. 36, 14.

Keuschheit [258]), den Fasten [259]) und der Enthaltung von gewissen Speisen beylegte, weil Ueppigkeit das Verderben des Geistes sey [260]). Aus dem Gegensatz des Irdischen und des Himmlischen gieng ferner der große Werth der freywilligen Armuth [261]), der Einsamkeit [262]) und des Stillschweigens [263]), als Uebungen der Frömmigkeit, endlich überhaupt des Mönchslebens [264]) hervor.

---

258) Tract. de morib. et offic. episc. et praelat. c. 3. T. IV, p. 26, 8. Besonders empfiehlt er den Religiosen die Ehelosigkeit als sehr verdienstlich.

259) Quadrages. serm. III u. IV, T. II, p. 52 u. 53. Weil wir durch das Fleisch Gottes Feinde sind, deswegen müssen wir durch Fasten das Fleisch schwächen, um zu Gott zu gelangen, sagt er in festo omnium Sctorum, serm. V, T. II, p. 176, 8.

260) Beyspiele von der Strenge, mit der manche Mönche die Enthaltsamkeit übten, erzählt Bernhard Epist. CCCCXVII, T. I, p. 158. Für so wichtig hielt Bernhard diese Uebung, daß er selbst Krankheit und Körperschwäche bey Mönchen für keine hinreichende Ursache hielt, davon abzulassen.

261) Epist. CCCLXXXV, T. I, p. 152, 11.

262) In Cant. serm. XL, T. III, p. 70, 4.

263) Epist. LXXVIII, T. I, p. 35, 4.

264) Obgleich das ganze Leben Bernhards schon deutlich genug seinen Eifer für das Mönchsleben aus-

Wir kommen endlich noch

8) zu dem Verhältniß der eigenen Persönlichkeit zu der Gottheit, oder von der Einheit mit Gott. Es war nichts anders als dieß eine, allen Mystikern gemeinschaftliche höchste Ziel, die unmittelbare Vereinigung mit Gott, worauf alle die angegebenen Religionsansichten zuletzt abzwecken. So wie dieß überhaupt vorzüglich das Feld war, auf dem sich die phantastischen Träumereyen am liebsten und am ungehindertsten bewegten, so richtet auch Bernhard hierauf vorzüglich die Thätigkeit seiner Phantasie. In mannigfaltigen und zum Theil sinnreich erfundenen Formen malt er die verschiedenen Grade aus, durch die man zu dem erhabenen Ziel der Einheit aufsteigen kann oder muß.

Wollen wir zu Gott gelangen, so müssen wir aus den Thälern der Sünde mit Christo über vier Tugenden aufsteigen. Aus den Thälern der Schandthaten und der Verbrechen gelangen wir zuerst auf

---

spricht, so mögen doch hier von der großen Anzahl wenigstens einige Stellen stehen, welche das Mönchsleben ausdrücklich empfehlen. Epist. CVI, T. I, p. 49, CCCLI, p. 141. De diversis, serm. XXII, T. II, p. 218, 2.

den Berg der Keuschheit, durch eine dreyfache Enthaltsamkeit, der Glieder, der Sinne und der Neigungen. Von da erhebt man sich zum Berg der Unschuld, auf welchem das Gesetz gilt, „was du nicht willst daß dir die Leute thun, das thue du auch andern nicht". Hier sind wir schon gerecht, aber wir müssen erst Verfolgungen erdulden, daher müssen wir auf den Berg der Geduld steigen, ein steiler, spitzer und wüster Berg. Es bleibt nun noch der Berg der Berge, der Berg des Friedens. Wer dahin gelangt, der ruht schon in Gott [265].

Einfacher hat er kurz vorher folgende drey Grade des Aufsteigens zu Gott festgesetzt: Unschuld der Werke, Reinheit des Herzens, Genuß der Erbauung [266].

Sechs Grade der mystischen Erhebung unterscheidet Bernhard auf folgende Weise: 1) Betrachtung heiliger Gegenstände und der Herrlichkeit Gottes, 2) Nachdenken und Erforschung der Wahrheit aus den Lehren des Evangeliums, 3) Gebet, das uns auch den guten Willen dafür verleihe, worauf im ersten Grade unser Gemüth gerichtet war, und was wir im zweyten kennen lernten; 4) Er-

265) De diversis, serm. LXI, T. II, p. 250.
266) Ebend. serm. LX, p. 250, 9.

tödtung des Fleiſches, denn wer in den Himmel aufſteigen will, muß ſich erſt über ſich ſelbſt erheben. 5) Verachtung der Welt, damit man nicht nur über ſich ſelbſt, ſondern auch über die ganze Welt erhaben ſey. 6) Anſchauungen Gottes, Auflöſung in Gott [267]).

Auf andere Weiſe nimmt er ſieben Grade an; Reue, Bekenntniß, Sehnſucht, Abwerfung des Eigenthums, Verläugnung des eigenen Willens, Demüthigung der freywilligen Unterwerfung, Standhaftigkeit [268]).

Was die Art und Beſchaffenheit dieſer Einheit mit Gott betrifft, ſo iſt dieſe theils ein Schauen Gottes, theils ein Seyn in Gott. In beyder Hinſicht iſt aber das Verhältniß der Seelen der Verſtorbenen zu Gott, von dem der Frommen in dieſem Leben zu unterſcheiden. Die Einheit jener mit Gott iſt vollkommen, dieſer nur unvollkommen. Das Schauen Gottes in jenem Leben wird ein Schauen Gottes wie er iſt ſeyn, das der Menſchen in dieſem Leben iſt nur ein Erkennen aus ſeiner Schöpfung, daß Gott wirk-

267) In ascensione Domini serm. IV, T. II, p. 108 und 9, 8—13.

268) De diversis serm. CXVIII, T. II, 271, 7.

lich ist. Gott erscheint auch in diesem Leben häufig den Frommen; aber nicht allen und unter einer bestimmten Gestalt. Er erscheint nur denen er will, und wie er will, nicht wie er ist. Nicht der Weise, nicht der Heilige, nicht der Prophet kann ihn oder konnte ihn je in diesem sterblichen Leibe sehen, wie er ist. Erst im ewigen Leben wird das denen, die dessen gewürdigt sind, vergönnt seyn. Aber desto vollkommener wird Gott in diesem Leben uns erscheinen, je ähnlicher wir Gott sind, und je reiner dadurch unser geistiges Auge geworden ist. Darum erscheint Gott anders dem gewöhnlichen Menschen, anders den heiligen Vätern des Alterthums, anders den Heiligen und den Frommen. Denn Gott richtet sich bey seinen Erscheinungen nach den verschiedenen Stimmungen der menschlichen Seele; je reiner und edler diese sind, desto unverhüllter erscheint er vor unserem Geiste. Der höchste Grad der Anschauung Gottes, oder des Schauens wie er ist, ist auch zugleich der höchste Gipfel der Seligkeit; denn er ist eins mit unmittelbarer und ewiger Gegenwart Gottes [269]).

269) Am vollständigsten spricht Bernhard seine Ansicht über das Schauen Gottes aus: In Cant. serm. XXXI, T. 55 u. 56. „Jam praesentibus (sc. in

Das Seyn in Gott wurde von Bernhard nicht im Sinne des groben Myſticismus als eine Einheit des Weſens mit Gott oder eine völlige Vergöttlichung der menſchlichen Natur, ſondern feiner als eine geiſtige Einheit, eine Einheit des Willens und der Neigungen aufgefaßt. Gegen die Schwärmereyen mancher Fanatiker ſeiner Zeit, die ſich ſelbſt dem Weſen nach für göttlich hielten, und ſich als ſolche dem Sohn Gottes gleich ſetzten, beſtimmt Bernhard ſehr ſcharf den Unterſchied zwiſchen der Einheit Gott des Vaters mit dem Soh-

---

coelo) non aliud est videre sicuti est, quam esse sicuti est, et aliqua dissimilitudine confundi. Interim tanta haec formarum varietas atque numerositas specierum in rebus conditis, quid nisi quidam sunt radii Deitatis, monstrantes quidem quia vere sit a quo sunt, non tamen quid sit prorsus diffinientes. Itaque de ipso vides, sed non ipsum.“ Vorher: „Studiosis mentibus Verbum Sponsus frequenter apparet, et nón sub una specie; quoniam nondum videtur sicuti est.“ — „Et nunc quidem apparet quibus vult; sed sicuti vult, non sicuti est.“ — „Oportet Deum pro variis animae desideriis divinae gustum praesentiae variare, et infusum saporem supernae dulcedinis diversa appetentis animi aliter atque aliter oblectare palatum.“

ne, und der Einheit des Menschen mit Gott. Gott und Sohn, sagt er, sind eins (unum), der Mensch und Gott sind einig (unus.) Das Einssein zwischen Vater und Sohn bedeutet Einheit des Wesens, das Einigsein zwischen Gott und Menschen bezeichnet eine Uebereinstimmung der Neigungen. Die Menschen sind also nur im Geiste, nur in der Liebe vereinigt mit Gott. Durch die Liebe ist der Mensch in Gott und Gott im Menschen; durch sie sind sie beyde vereinigt in einem Geist, oder vielmehr beyde nur ein Geist. Die Einheit des Vaters mit dem Sohne ist eine Einheit der Ewigkeit, die des Menschen mit Gott, ist eine Vereinigung (in der Zeit). Denn Gott ist im Menschen erst seitdem er vom Menschen geliebt wurde, und eben so ist der Mensch in Gott, wenn und in so fern Gott in ihm ist; Gott aber ist nicht in dem Menschen, der nicht in Gott ist [270]).

270) Ausführlich erklärt sich Bernhard über diese Meinung in Cant. serm. LXXI, T. III, p. 120 u. 21. „Ita inter unitates disterminant unus et unum quod per unum quidem in Patre et filio essentiae unitas, per unus vero inter Deum et hominem non haec sed consentanea quaedam affectionum pietas designatur.“ — „Per caritatem homo in Deo est, et Deus in homine est. Con-

Demungeachtet aber entgeht Bernhard in diesem Punkte nicht ganz dem Mysticismus; denn die Einheit des Menschen mit Gott ist eine übernatürliche, die Gränzen der menschlichen Natur überschreitende. Als eine solche erscheint sie wenigstens, wenn Bernhard sie als einen Zustand schildert, in welchem der menschliche Geist, berauscht von der göttlichen Liebe, seiner selbst vergesse, sich selbst als eine zerbrochene Scherbe erscheine, und sich ganz an Gott hingebe [271]). „Dich selbst gleichsam zu zerstören, sagt er weiter [272]), als existirtest du nicht, dich selbst gar nicht zu fühlen, aus

sensio quaedam haec, ut sint duo in uno spiritu imo unus spiritus sint.“ — „Ergo singularis ac summa illa est unitas quae non unitione constat, sed extat aeternitate.“ — „Deus vero in homine est, ex quo dilectus ab homine est. Et si ita est, homo quidem in Deo est, et quando in homine Deus non est: Deus autem in homine non est, qui non sit in Deo.“

271) De diligendo Deo, c. 10, T. IV, p. 60, 27. „Quando hujuscemodi experitur affectum, ut divino debriatus amore animus, oblitus sui, factusque sibiipsi tamquam vas perditum, totus pergat in Deum.“

272) A. a. O. weiter unten.

dir ſelbſt herauszugehen und faſt ganz in Nichts verwandelt zu werden, das iſt das wahre himmliſche Leben.“ Denn wenn nach der heiligen Schrift alles von Gott iſt, ſo wird auch die Zeit kommen, wo alles ſich wieder mit Gott vereinigen wird. Wie ſoll aber alles in allem Gott ſeyn, wenn im Menſchen etwas vom Menſchen übrig bleiben wird? Seine Subſtanz wird zwar bleiben, aber in erhöhter Potenz [273]). Wenn Bernhard geſteht, daß dieſer hohe Gipfel der myſtiſchen Vereinigung in dieſem Leben nur höchſt ſelten erreicht und nur auf kurze Augenblicke feſtgehalten werden könne, ſo giebt er doch damit wenigſtens die Möglichkeit für endliche Weſen zu, ſich über ihre Endlichkeit zu erheben, und in die Unendlichkeit hinüberzureichen [274]).

---

273) A. a. O. p. 61, 28. „Quoniam tamen scr. s. loquitur Deum omnia fecisse propter semetipsum, erit profecto ut factura sese quandoque conformet et concordet auctori.“ — „Quomodo omnia in omnibus erit Deus, si in homine de homine quicquam supererit? Manebit quidem substantia, sed in alia forma, gloria et potentia.“

274) A. a. O. p. 60, 27. „Beatum dixerim, et sanctum, cui tale aliquid in hac mortali vita raro

Als Folge dieſes Myſticismus iſt noch dreyerley über die Lehre Bernhards zu bemerken.

1) Freyere Anſichten über mehrere kirchliche Lehren, ſind in ſo fern Folge des Myſticismus, als ſie aus der Entgegenſetzung der innern Religion gegen die äußere hervorgingen. Zu dieſen freyeren Anſichten gehörten aber z. B. die über die Vergebung der Sünden, welche nur Gott allein möglich ſey, alſo nicht der Kirche, durch äußere Buße und Kirchenſtrafen [275]; über die Taufe, welche er nicht für abſolut nothwendig zur Seligkeit, ſondern durch den Märtyrertod oder durch den Glauben und das damit verbundene Verlangen nach der Taufe, woran nur die Umſtände verhindern, für erſetzlich hielt [276]; über die kirchlichen Gebräuche, deren überflüſſigen äußern Schmuck er tadelte [277], und deren äußere Be-

interdum aut vel semel, et hoc ipsum raptim atque unius vix momenti spatio experiri donatum est.“

275) In festo annunciat. Mariae, serm. I, T. II, p. 136, 13.

276) Tract. ad Hugonem de S. Victore, c. 1. T. IV, p. 120. Vergl. Cramer a. a. O. S. 263 fgg.

277) Apol. ad Guil. Abbat. c. 9 — 11. T. IV, p. 38, 39. p. 39, 28. beſchuldigt er die Mönche oder Geiſt-

obachtung er für unnütz hielt, ohne fromme Gesinnung [278]; und endlich über die Verehrung der Heiligen, die, wenn sie eine ächte Verehrung seyn solle, in Nachahmung ihrer Tugenden bestehen müsse [279]. Doch verwarf es dabey Bern-

---

lichen geradezu, durch den blendenden Glanz in den Kirchen zu reicheren Geschenken anlocken zu wollen. „Sic opes opibus hauriuntur, sic pecunia pecuniam trahit, quia nescio quo pacto ubi amplius devitiarum cernitur, ibi offertur libentius. Auro tectis reliquiis saginantur oculi, et loculi operiuntur. Ostenditur pulcherrima forma Sancti vel Sanctae alicujus, et eo creditur sanctior, quo coloratior. Currunt homines ad osculandum, invitantur ad donandum, et magis mirantur pulchra, quam venerantur sacra. Ponuntur dehinc in ecclesia gemmatae non coronae, sed rotae, circumseptae lampadibus, sed non minus fulgentes insertis lapidibus etc. Quid, putas, in his omnibus quaeritur? poenitentium compunctio, an intuentium admiratio? O vanitas vanitatum, sed non vanior quam insanior! fulget ecclesia in parietibus, et in pauperibus eget. Suos lapides induit auro, et suos filios nudos deserit etc."

278) A. a. O. c. 6 u. 7. p. 35 u. 36. Vergl. Neander a. a. O. S. 35 u. 230.

279) De S. Victore Confessore serm. I, T. II, p. 150, 3—5.

hard keinesweges, die Heiligen auch um Fürbitten anzurufen, theils, weil sie durch ihr Verdienst mit höheren Kräften ausgerüstet, auch in jenem Leben ihre schwachen Brüder auf Erden zu unterstützen im Stande seyen [280]), theils weil die mit Sünden schwer beladenen Menschen auch zwischen Christo noch eine Vermittlung bedürften, wozu die Heiligen dienten [281]).

2) Der Gebrauch, den Bernhard von der Bibel machte, stand ebenfalls mit seinem Mysticismus in Verbindung. Sein Mysticismus nehmlich war es, der ihn erstlich antrieb die Bibel nicht allein selbst fleißig zu studiren, und in sei-

280) Epist. CCCXI, T. I, p. 128, a. De diversis serm. XXIV, p. 252, 6.

281) In festo SS. App. Petri et Pauli serm. 1. „Ille enim (sc. Christus) in utraque natura purissimus est, qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore ejus. Quomodo ergo ad illum accedere audebo, qui sum supra modum peccans peccator, cum ille purior, ego impurior esse non possim? Propterea dedit mihi Deus homines istos, qui et homines essent, et peccatores, qui in seipsis et de seipsis discernerent, qualiter aliis misereri deberent.“ Vergl. Neander a. a. O. S. 231 fgg.

nen Reden und Schriften sehr häufig zu gebrauchen, sondern auch zu dem Lesen derselben auf das Dringendste zu ermuntern. Schon den Grundsätzen der Parthey der positiven Theologen, der ja auch Bernhard zugehörte, war es gemäß, von der Bibel fleißigeren Gebrauch zu machen, als es in jener Zeit Sitte war. Um aber der leeren Dialektik und der spitzfindigen Dogmatik der Scholastiker einen festen Damm entgegenzusetzen, und der Theologie eine mehr praktische Richtung, der Religion aber eben dadurch mehr innere Kraft und Wirksamkeit auf das Gemüth zu verleihen, glaubte Bernhard kein kräftigeres Mittel finden zu können, als die Bibel. Sie suchte er daher zur Grundlage der Theologie zu machen, auf sie suchte er die Gemüther seiner Zeit zurückzulenken. Daher gebrauchte er biblische Stellen mit großer Geschicklichkeit, um seinem Unterricht an das Volk mehr Kraft und Leben zu geben, und er selbst schöpfte aus ihr manche reinere Religionsansichten [282]). Doch weit konnte

282) Dahin gehört z. B. die Meinung, daß die Offenbarung des A. T. unvollkommener sey, als die des N. T., und daß man jenen deswegen nicht in allen Stücken vollkommenen Glauben beymessen

dieſe Aufklärung nicht gehen, da eben der Myſticismus ihn auch zweytens zu der myſtiſchen Erklärung der Bibel führte. Schon die Unkenntniß der griechiſchen und hebräiſchen Sprache, gab ihm mehr Raum zu willkührlichen Erklärungen; ſeine Phantaſie und Beredſamkeit aber ließ ihn mit großer Kunſt und Kühnheit den verborgenen, geiſtigen oder myſtiſchen Sinn deuten [283]). Bernhard unterſcheidet einen hiſtoriſchen, moraliſchen und myſtiſchen Sinn der heiligen Schrift [284]). Man wird mich wohl nicht, ſagt Bernhard, wegen der Verſchiedenheit der Sinne tadeln, wenn nur deſto mehrere Erbauung darin finden, je mehrere Sinne herausgedeutet werden. Denn die Schrift muß der Liebe dienen zu verſchiedenem Gebrauch nach den verſchiedenen Bedürfniſſen des Geiſtes, ſo wie das Waſſer zu verſchiedenem Gebrauch

müſſe. Vergl. Tract. ad Hug. de S. Victore, c. 3. T. IV, p. 123.

283) Vorzüglich lernt man ſeine Erklärungsweiſe kennen in der praktiſchen Erklärung des Hohenliedes, welche den ganzen T. III. ſeiner Werke einnimmt. Die 8te dieſer Reden findet man ins Deutſche überſetzt in Engelhardt Dionyſius Areopagita, Th. 1. S. 296 fgg.

284) De diversis serm. XCII, T. II, p. 260, 1.

unserm Körper dient, nach den verschiedenen Bedürfnissen[285]). — Eine Folge des Mysticismus ist

3) der Wunderglaube Bernhards. Dieser zeigte sich theils in den Wundern, die er selbst und wohl mit voller Ueberzeugung, daß es wahre Wunder seyen, vollbrachte. Sein Leben ist mit solchen Thaten angefüllt, und sie sind eine vorzüglichste Quelle seines Heiligengeruchs. Anderntheils hat er seinen ehrlichen Glauben an die Wunder oft in Bezug auf die Wunderthaten Anderer, auch von Zeitgenossen bewährt. Ich erinnere nur wieder an die Anerkennung des heiligen Malachias, der heiligen Hildegardis und Elisabeth.

Betrachten wir nun noch zum Schluß diesen Mysticismus des heiligen Bernhard aus dem Standpunkt, der oben dargestellten theologischen Partheyen, so erscheint Bernhard

1) als positiver Theolog. Er verband den Mysticismus mit der positiven Theologie. Daraus folgte, a) Haß gegen den Gebrauch der Philosophie in der Religion, vorzüglich den Scholasticismus, b) Anhänglichkeit an die Kirchenlehre, und Haß gegen das Neue als Neues[286]), c) Anhänglich-

285) In Cant. serm. LI, T. III, p. 86, 4.

286) Dies zeigte sich in dem Kampf Bernhards gegen

keit an die Kirchenväter, besonders den Augustinus und Ambrosius. Bernhard war aber auch

2) Augustinianer gegen die Pelagianer. In welchem Maaße er dem Augustinus folgte oder von ihm abwich, haben wir oben gesehen. Die Bibel und Augustinus können also als die Hauptquellen der Lehre Bernhards angesehen werden. Geringern, oder unmittelbar wohl gar keinen Einfluß auf seinen Mysticismus hatte die neuplatonisch-mystische Philosophie.

---

4) Freunde und Nachfolger Bernhards von Clairveaux.

Als auf diese Weise durch Bernhard von Clairveaux der Kampf zwischen Scholastikern und Mystikern eröffnet war, fanden sich auch bald viele Mitstreiter. Diese suchten auf verschiedene Weise die Sache Bernhards zu vertheidigen. Einige, die sich enger an Bernhard selbst anschlossen, und mit sclavischem Sinn der von Bernhard betretenen

---

die Einführung des Festes für die Freyheit der Maria von der Erbsünde, die er nur aus Scheu gegen Neuerungen bestritt. Vergl. Epist. CLXXIV, T. I, p. 75 u. 76.

Bahn folgten, blieben, wie Bernhard, innerhalb der Gränzen der positiven Theologie stehen, und suchten mit ihrer Hülfe die Sache des Mysticismus gegen den Scholasticismus zu vertheidigen. Andere dagegen verließen die Parthey der positiven Theologie, und giengen ihren eigenen Weg. Da sich bey der ersten Gattung der Nachfolger Bernhards nichts Eigenthümliches findet, und die genauere Darstellung ihrer Lehrer nur Wiederholungen der Lehren Bernhards enthalten würde, so mag es hinreichen, nur die Namen einiger der vorzüglichsten dieser Parthey zu nennen. Wilhelm, Abt des Klosters von Thierri oder Dieterich zu Rheims, nach Bernhards Tode im Kloster zu Cistertium, st. J. 1153. Er war der erste Schüler Bernhards, und schrieb mehrere mystische Schriften, von denen man einige dem Bernhard selbst zugeschrieben hat [287]). Guerrik, Abt zu Igny im Erzbisthum Rheims, st. J. 1152. Dieser Schüler und Nachahmer Bernhards, verfaßte meh-

287) Ueber ihn, vergl. Schröckh K.G. Th. 29, S. 273. Ein Verzeichniß seiner mystischen Schriften in Arnold hist. theol. myst. p. 277. vergl. Fabric. bibl. lat. med. et inf. T. III, p. 197 sq. ed. Pat. und Bernardi opp. ed. Paris. T. V.

rere praktiſche Schriften zur Beförderung des Myſticismus [288]). Arnold von Chartres, ein genauer Freund Bernhards, der jedoch, nach dem Urtheil Arnolds (a. a. O.) ſeine heilige Schreibart keineswegs erreichte. Alred ein Ciſtertienſermönch, Zeitgenoſſe Bernhards, verdient wegen einiger myſtiſcher Schriften einer Erwähnung [289]). Rupert, Abt zu Duits, ein Mann von ausgezeichnetem Rufe zur Zeit Bernhards, einer der fruchtbarſten myſtiſchen Schriftſteller, zeichnete ſich vorzüglich durch myſtiſche Erklärungen der heiligen Schrift aus [290]). Gillebert von Holland, geboren in England, wurde unter Bernhard Ciſtertienſermönch, und ward ein ſo eifriger Nachahmer deſſelben, daß Bernhard nach ſeinem Tode in deſſen Lehre und Lebensweiſe gleichſam fortzuleben ſchien. Zur Nachahmung Bernhard's ſchrieb auch er 48 Reden über drey Kapitel des hohen Liedes, indem er da fortfuhr, wo Bernhard geendigt hatte. Er ſt. J. 1173 [291]).

---

288) Vergl. Schröckh a. a. O. Arnold a. a. O.

289) Arnold a. a. O. S. 278.

290) Ueber ſeine dogmatiſche Erklärungsweiſe iſt ſchon oben S. 77, Note, die Rede geweſen. Vergl. Schröckh Th. 28, S. 347 — 363.

291) Seine Reden über das hohe Lied ſ. in Bernardi

Merkwürdiger ist die andere Gattung von Mystikern, welche sich von der Parthey der positiven Theologie losgsagten, und unabhängig von dem heiligen Bernhard, sich selbst einen neuen Weg bahnten. Diese traten nicht in gerader Opposition gegen den Scholasticismus auf, sondern sie suchten vielmehr ein höheres Princip auf, durch welches sich Mysticismus und Scholasticismus miteinander verbinden ließen. Durch Scholastik suchten sie daher die Mystik zu begründen und zu reinigen, wie sie durch Mystik die Scholastik zu beleben suchten. So erhielt ihr Mysticismus durch die Verbindung mit dem Scholasticismus eine ganz neue Seite; er wurde nemlich auch speculativ, was er in den Fesseln der positiven Theologie nie werden konnte. — Unter diesen speculativen Mystikern, oder Scholastiko-Mystikern, sind zwey besonders merkwürdig, Hugo und Richard von St. Victor.

---

5) Hugo von St. Victor.

Das Vaterland Hugo's ist zweifelhaft. Einige sagen, er sey zu Blankenburg im Harz ge-

---

opp. ed. Paris T. VI, wo auch von seinem Leben einige Nachrichten gegeben werden.

boren, und einige ſetzen noch hinzu, daß er Graf zu Blankenburg geweſen ſey. Andere aber behaupten, er ſey zu Ypern in Flandern geboren. Später wurde er Abt des Kloſters St. Victor zu Paris, und ſtarb J. 1141. So groß auch der Ruf ſeiner Gelehrſamkeit und Frömmigkeit war, ſo erreichte er dennoch bey weitem nicht das Anſehen und den Einfluß, den er, ſeinem Geiſte nach, verdient hätte. Seine Vorzüge wurden nur ſehr ſchlecht von ſeinem Zeitalter anerkannt. Der Glanz und der Schimmer mehrerer ſeiner Zeitgenoſſen, hauptſächlich Peter's des Lombarden, verdunkelten den beſcheideneren, obgleich an wahrem Werth gewiß über ihnen ſtehenden Hugo. Unſere Abſicht aber fordert hier nicht eine vollſtändige Darſtellung des ganzen theologiſchen Syſtem's Hugo's, ſondern wir haben nur das daraus hervorzuheben, was ſich auf den Myſticismus bezieht. Und auch hier können wir bey weitem kürzer ſeyn, als bey der Darſtellung des Myſticismus Bernhard's von Clairveaux, weil dieſer als Haupt der Myſtiker auch eine genauere Betrachtung forderte, und Hugo in vielen Punkten völlig mit ihm übereinſtimmt. Wir können alſo mit Fug und Recht dasjenige übergehen, worin Hugo ſeinem Anführer, dem heiligen Bernhard folgt, und wählen nur dasjenige

für unſere Betrachtung aus, worin ſein Myſticismus ſich von dem Bernhard's unterſcheidet, und einen eigenthümlichen Weg geht [292]).

Schon in dem Princip, auf welchem ſeine Gotteserkenntniß beruht, liegt das Streben, den Scholaſticismus mit dem Myſticismus zu verbinden. Alle Erkenntniß des Göttlichen beruht nehmlich auf einem zweyfachen Grunde, auf der Vernunft und der Offenbarung. Der Vernunft iſt nur eine negative Erkenntniß möglich, der Offenbarung auch eine poſitive [293]). Darin iſt

---

292) Leider habe ich, wegen der Seltenheit der Schriften Hugo's, nur wenige dieſer Schriften ſelbſt nachleſen können; ich habe mich deswegen hauptſächlich an die Auszüge und Darſtellungen halten müſſen, welche Schröckh K.G. Th. 24, S. 392 fgg. Th. 29, S. 274. Cramer Fortſ. von Boſſuets Weltgeſchichte Bd. 6, S. 271 — 74 und S. 791 — 846, Tennemann Geſch. d. Phil. Bd. 8, Abth. 1. S. 206 — 222, gegeben haben.

293) De sacramentis L. I, P. VI, c. 22. „Quae enim nec auctoritas probat, nec ratio arguit manifesta, inter dubia relinquuntur; tamen ista non inutiliter aliquando in quaestionem admittuntur, ut vel inveniatur quod verum est, vel saltem quod falsum est non concedatur.“ Vgl. Schröckh

das doppelte Princip des Scholasticismus und des Mysticismus ausgesprochen. Er sondert aber auch zugleich die Gränzen zwischen beyden Erkenntnißquellen. Alle Dinge nehmlich, deren Vorstellung unserem Geiste überhaupt denkbar sind, sind entweder aus der Vernunft, oder der Vernunft gemäß, oder über die Vernunft, oder wider die Vernunft. Wahrheiten, die aus der bloßen Vernunft nothwendig hervorgehen, gehören in das Gebiet des Wissens oder der natürlichen Erkenntniß, und deß ist das Fundament der Scholastik; was dagegen die Gränzen der Vernunft zwar überschreitet, aber dennoch in Uebereinstimmung mit ihr steht, das kann nur durch den Glauben aufgefaßt werden. Dieser Glaube aber ist in dem Sinne Hugo's nur ein positiver, geoffenbarter, und darum ist er die Grundlage des Mysticismus für Hugo. Allein er verwahrt sich auch zugleich vor den Schwärmereyen eines blinden Glaubens durch den Satz, daß Dinge, die im Widerspruch mit der Vernunft stehen, unter keiner Bedingung Gegenstand menschlicher Ueberzeugung werden können.

Th. 24, S. 392, Cramer S. 803, Tennemann S. 208 u. 9.

Dem Glauben gehört nur, was zwar mit der Vernunft übereinstimmt, aber über sie hinausgeht, und deswegen zum Wunderbaren gehört. Durch die bloße Vernunft oder durch die natürliche Erkenntniß können wir zwar erkennen, daß Gott sey, daß nur ein Gott sey, daß ein allmächtiger, gütiger, weiser Gott sey, u. s. w., aber die übrigen religiösen Wahrheiten, z. B. von der Dreyeinigkeit, von der Erlösung u. a. müssen von Gott unmittelbar geoffenbart werden. Die Offenbarung ist theils innerlich, durch unmittelbare Belehrung, theils äußerlich, durch Wunder. Dieß ist die tiefere, mystische Erkenntniß, welche nicht allen Menschen, sondern nur den Frommen und Auserwählten zu Theil wird [294]). Nach diesen Grundsätzen gesteht also Hugo doch die Möglichkeit einer natürlichen Erkenntniß religiöser Wahrheiten zu, und durch die bloße Vernunft zu erkennen, nicht allein daß ein Gott sey, sondern auch in gewissem Grade das Wie dieses Daseyns, oder gewisse Eigenschaften Gottes, z. B. seine Einheit, Allmacht Weisheit, Güte zu erkennen; ja selbst die Erkenntniß der Dreyeinigkeit wird an einer Stelle von

294) Cramer, S. 803 u. 4.

Hugo der bloßen Vernunft zugeschrieben [295]). Allein von dieser Ansicht weicht Hugo selbst ab, wenn er aus der ursprünglichen Einrichtung der menschlichen Natur die Gränzen der Erkenntnißfähigkeit des Menschen zu bestimmen sucht. Ursprünglich nehmlich hatte die Seele des Menschen ein dreyfaches Auge, das Auge des Fleisches, zur Erkenntniß des Aeußeren, der Welt, das Auge der Vernunft, zur Erkenntniß des Innern, seiner eigenen Person, das Auge der Anschauung [296]), zur Erkenntniß Gottes und göttlicher Dinge. Durch die Sünde aber ward das Auge der Anschauung gänzlich vernichtet, das der Vernunft verdunkelt, und nur das des Fleisches blieb unverletzt. Daher

295) De sacramentis, L. I, P. III, c. 6 sqq. vergl. Tennemann, S. 210.

296) So ist der Ausdruck contemplatio wohl richtiger zu übersetzen, um es von dem allgemeinern Begriff der Betrachtung zu unterscheiden (S. oben S. 193). Diesen allgemeinen Begriff der Betrachtung, den Bernhard consideratio nannte, bezeichnet Hugo mit visio. S. Hugo de modo dicendi et meditandi, in Martene et Durand thes. nov. anecdotorum, T. V, p. 887 u. 88. „Tres sunt animi rationalis visiones.“ Ferner: „Contemplatio est perspicax et liber animi intuitus in res perspiciendas.“

vermag der Mensch wohl sinnliche Gegenstände vollkommen deutlich zu erkennen; auch sich selbst und sein Inneres kann er zum Theil erkennen; aber zur Erkenntniß Gottes ist ihm die natürliche Fähigkeit, durch Vertilgung des Auges der Anschauung gänzlich geraubt, und er bedarf also dazu eines übernatürlichen Beystandes, einer Offenbarung, welche nur durch Glauben angenommen werden kann. Glaube ist also nach dieser Ansicht die Ueberzeugung für Wahrheiten, welche über unser Wahrnehmungsvermögen erhaben sind [297]). Man sieht, daß auf

297) De sacramentis L. I, P. X, c. 1. „Hinc est quod corda hominum facilius sibi consentiunt in his, quae oculo carnis percipiunt, quam in his, quae acie mentis et sensu rationis attingunt, quia ubi in videndo non caligant, in judicando non discrepant. Homo ergo, quia oculum carnis habet, mundum videre potest et ea, quae in mundo sunt. Item quia oculum rationis ex parte habet, animum similiter ex parte videt et ea, quae in animo sunt. Quia vero oculum contemplationis non habet, Deum et quae in Deo sunt, videre non valet. Fides ergo necessaria est, qua credantur, quae non videntur, et subsistant in nobis per fidem, quae nondum praesentia nobis sunt per speciem.“

dieſe Weiſe die Vernunft in viel engere Gränzen eingeſchloſſen wird, als nach der früheren Beſtimmung. Ueber dasjenige, was der menſchlichen Erkenntnißfähigkeit erreichbar iſt, nehmlich Körper und Geiſt, iſt Gott ſo weit erhaben, daß nur ſein Daſeyn von dem Menſchen durch den Glauben wahrgenommen werden kann, ſein Weſen aber ganz für ihn verhüllt bleiben muß. Gott iſt für uns ganz undenkbar. Alles, was wir denken, das müſſen wir uns denken im Verhältniß zu etwas anderem; ohne dieſes Verhältniß zu etwas anderem können wir uns nichts denken. Wie alſo ſollen wir uns Gott denken, der über jedes Verhältniß erhaben iſt? Selbſt keine Aehnlichkeit mit Gott läßt ſich in denjenigen Dingen finden, die für uns wahrnehmbar ſind; denn Gott iſt über alles Sichtbare und Begreifliche ganz unendlich erhaben. Es läßt ſich alſo zwar glauben, daß Gott iſt, aber nicht begreifen, wie er iſt [298]). Bey dieſer engen Be-

298) De sacramentis L. I, P. X, c. 2. „Saltem, inquis, quid cogitabo, quando cogitare volo, quid est Deus. Amplius dico, quia incogitabilis est Deus. Quicquid dicitur vel cogitatur, secundum aliquid dicitur, vel secundum aliquid cogitatur. Quod enim secundum aliquid dici vel cogitari non po-

ſchränkung der Vernunft, oder der natürlichen Erkenntnißfähigkeit des Menſchen, erhält nothwendig die übernatürliche, oder die göttliche Offenbarung einen deſto größeren Umfang. Und dieß iſt die Quelle des Myſticismus Hugo's. Dem Myſticismus aber gehört noch beſonders die ganze Anſicht von der Anſchauung. Hugo unterſcheidet nehmlich mehrere Grade der vernünftigen Betrachtung, der Dinge, animi rationalis visiones. Zuerſt drey Grade: Denken, Nachdenken und Anſchauen. Das

---

test, dici omninò et cogitari non potest. Quid ergo dices vel cogitabis, cùm id quod Deus est, dicere vel cogitare volueris? Si terram cogitas, si coelum cogitas, si omnia quae in coelo sunt et in terra cogitas; nihil horum est Deus. Denique si spiritum cogitas, si animam cogitas: non est hoc Deus. Scio, inquis, quod hoc non est Deus: tamen hoc simile Deo est, et similitudine sua Deus demonstrari potest. Vide quale simile, si spiritum demonstrare velles, et corpus ostenderes, qualis similitudo haec esset: et tamen plus longe est Deus et spiritus, quam spiritus et corpus. Omne enim, quod creatum est, minus ab invicem distat, quam ille, qui fecit, ab eo, quod fecit. Non potest cogitari Deus quid est; etiamsi credi potest, quia est, non qualis est, comprehendi potest.“

Denken, cogitatio, ist nur eine vorübergehende Vorstellung der Gegenstände, wenn diese durch die Sinne oder durch das Gedächtniß unserem Verstande plötzlich gegenwärtig werden. Das Nachdenken, meditatio, ist eine anhaltende und forschende Wiederholung des Denkens, durch welche man etwas Dunkeles und Verborgenes aufzuklären sucht. Das Anschauen, contemplatio, ist ein deutliches und freyes Sehen der Dinge durch den Geist (animi intuitus) [299]. Das Nachdenken unterscheidet sich dadurch von der Anschauung, daß sich das erstere immer auf Dinge bezieht, die unserer Einsicht verborgen sind, die letztern, auf Dinge, die ihrer Natur nach oder unserer Fähig-

299) De modo dicendi et meditandi, in Martene et Durand thes. nov. anecd. T. V, p. 887 und 88. „Tres sunt animae rationalis visiones. Cogitatio, meditatio, et contemplatio. Cogitatio est, cum mens notione rerum transitorie tangitur, cum ipsa res sua imagine animo subito praesentatur, vel per sensum ingrediens, vel à memoria exsurgens. Meditatio est assidua ac sagax retractatio cogitationis, aliquid obscure explicare nitens, vel scrutans penetrare occultum. Contemplatio est perspicax et liber animi intuitus in res perspiciendas usquequaque diffusus."

keit nach uns offenbar sind. Nachdenken ist also ein Suchen nach der Wahrheit, die noch verborgen ist, Anschauung ein Besitzen derselben, in vollem Licht [300]). — Die Anschauung zerfällt wieder in zwey Grade. Der erste, die Speculation, für die Anfänger, welche in der Betrachtung weltlicher Dinge besteht, der andere, die Anschauung im engern Sinn, für die Vollkommenen, besteht in der Anschauung Gottes. Ihr Verhältniß zu dem Nachdenken ist folgendes: Im Nachdenken wird der fromme Sinn durch fleischliche Begierden umwölkt; in der Speculation reißt die Neuheit der ungewohnten Einsicht zur Bewunderung hin; in der Anschauung verwandelt der Genuß des wun-

300) A. a. O. „Inter meditationem et contemplationem hoc interesse videtur, quod meditatio semper est de rebus a nostra intelligentia occultis; contemplatio vero de rebus, vel secundum suam naturam vel secundum capacitatem nostram manifestis. Meditatio itaque est — vis quaedam mentis, curiosa et sagax obscura investigare et perplexa evolvere. Contemplatio est vivacitas illa intelligentiae, quae cuncta in palam habens manifesta visione comprehendit, et ita quodammodo id quod meditatio quaerit, contemplatio possidet.“

derbaren Vergnügens die ganze Seele in Freude und Luſt. Das Nachdenken alſo hat Sorge, die Speculation Bewunderung, die Anſchauung Vergnügen [301]). — Hier iſt alſo der Weg deutlich genug bezeichnet, auf dem ſich Hugo's Speculationen in die höchſten Sphären der Myſtik erheben konnten. Dieſe Anſchauung, welche jede Gränze der Vernunft und der menſchlichen Natur überſteigt, war ganz ein Gebilde der Myſtik, und Hugo hätte ſich, vermittelſt dieſes Begriffs, allen denkbaren Verirrungen der Phantaſie hingeben können, wenn ihn nicht ſein klarer, philoſophiſch gebildeter Verſtand, beſonders aber ſein kräftiger,

301) A. a. O. ferner: „Contemplationis autem duo genera sunt, unum quod et primum est et incipientium in creaturarum consideratione, aliud quod ultimum et perfectorum est et in contemplatione creatoris. — In meditatione mentem pia devotione succensam perturbatio carnalium passionum importune exsurgens obnubilat: in speculatione novitas insolitae visionis in admiratione sublevat: in contemplatione mirae dulcedinis gustus totam in gaudium et jucunditatem commutat. Igitur in meditatione est sollicitudo, in speculatione admiratio, in contemplatione dulcedo.“

gesunder Sinn für Sittlichkeit, vor allen gröberen und gefährlicheren Ausschweifungen der Phantasie glücklich bewahrt hätte.

Aber dieß konnte ihn doch nicht hindern, auch seine Moral auf ein mystisches Princip zu gründen. Deutlicher noch als in dem dogmatischen Theil seiner Religionsansicht, tritt in der Moral der Mysticismus hervor. Es zeigt sich überall sehr deutlich der mystische Gegensatz zwischen Fleisch und Geist, äußerem und innerem Sinn. So wie nehmlich Hugo schon oben in der menschlichen Seele einen zweyfachen Sinn unterschied, einen für die Auffassung der äußerlichen, sichtbaren Dinge, den andern für die innerlichen, unsichtbaren Dinge, so giebt es nun auch zwey Arten des Guten, das Sichtbare, das nur dem Vergnügen dient, und das Unsichtbare, das zur wahren Seligkeit führt. Hugo unterscheidet anderwärts ein dreyfaches Gutes, nehmlich, was nur in Beziehung auf etwas gut ist, was theils an sich, theils zu etwas gut ist, und das höchste Gut, das an sich gute, d. i. Gott. Hier gehört das erste dem sichtbaren Guten an, und bezeichnet nur das äußere, irdische Gut, das keinen Werth an sich hat, die beyden andern gehören dem unsichtbaren Guten, welches alles das umfaßt, was einen ewigen, un-

bedingten Werth hat, deren höchstes Gott selbst ist, von dem sich dann andere geistige Güter dadurch unterscheiden, daß sie auch zugleich mehr oder weniger einen bedingten Werth, in Beziehung auf das Wohl des Menschen haben. Aus diesem zweyfachen Guten geht nun auch ein zweyfaches Gesetz für den Menschen hervor, ein Gesetz der Natur und ein Gesetz der Erziehung. Das erste geht, aus der menschlichen Natur selbst hervor, und bezieht sich nur auf das leibliche Wohl des Menschen, das andere ist ein positives, aus unmittelbarer Offenbarung Gottes abgeleitetes Gesetz, und ist durchaus nothwendig, um den Menschen seinem höheren, geistigen Wohl zuzuführen [302]). Das Gesetz der Moral ist also von Hugo nicht aus der menschlichen Natur selbst abgeleitet, sondern seine Quelle ist außerhalb und über derselben, und ist dadurch supernaturalistisch und mystisch. Es folgt daraus, daß alle wahre Tugend darin bestehe, der Ueberzeugung der eigenen Vernunft und dem eigenen Willen, durch welche uns nur das sichtbare, irdische Gut erreichbar ist, zu entsagen, und dem po-

302) Cramer S. 813 u. 810. Schröckh Th. 24, S. 392 fgg.

ſitiven durch höhere Mittheilung gegebenen Geſetz, ſich blindlings hinzugeben. So kommt alſo Hugo zu demſelben Princip der Sittlichkeit, als Bernhard, daß alles Gute aus Selbſtverachtung oder Demuth, alles Böſe aus Selbſtvertrauen oder Stolz hervorgehe[303]). Dieſe Hingebung an das Geſetz der Erziehung iſt Eins mit der Liebe zu Gott. Denn Gott iſt ſelbſt das höchſte Gut, und ſein Wille ſpricht ſich aus in dieſem Geſetz; Liebe zu Gott alſo führt zu dem höchſtem Grad der Vollkommenheit, zu der Einheit mit Gott. Liebe iſt, nach Hugo's Meinung, das Streben ihren Gegenſtand zu beſitzen und ſich mit ihm zu vereieinigen. Liebe zu Gott alſo iſt das Streben, die Vollkommenheit Gottes zu erreichen und mit ihm Eins zu werden. Daraus geht die eigenthümliche Anſicht Hugo's von der Liebe Gottes hervor, durch welche er ſich von allen andern Myſtikern unterſchied. Wenn dieſe nur diejenige Liebe Gottes als eine ächte anerkennen wollten, welche ganz rein ſey von aller Eigenliebe, ſo zeigte Hugo dagegen mit Scharfſinn, daß gerade dieſe eine ganz nichtige ſeyn würde, weil gerade das Weſen der ächt-

303) Schröckh Th. 24, S. 275.

ten Gottesliebe als das Streben ſich die Vollkommenheit Gottes anzueignen und den Genuß der Einheit mit Gott zu erwerben, eine eigennützige Beſtrebung enthalte. Die Liebe würde alſo gar kein vernünftiges Ziel mehr haben ohne dieſe Eigenliebe. Damit widerſprach Hugo zugleich der eben ſo allgemein angenommenen Meinung der Myſtiker, daß nur die Liebe zu Gott eine völlig reine Liebe ſeyn könne, weil in der Liebe zu Menſchen ſich immer etwas von der Eigenliebe einmiſche. Hugo hatte nun gezeigt, daß die Eigenliebe in beyden ganz gleich ſey, und daß alſo die Liebe zu Gott an ſich keineswegs reiner ſeyn müſſe, als die Liebe zu den Menſchen [304]).

In der Erklärung des Urſprungs der Sünde folgte Hugo faſt ganz der auguſtiniſchen Theorie von der Erbſünde. In Beziehung auf die Sünde unterſchied Hugo einen dreyfachen Zuſtand des Menſchen, nehmlich einen statum institutionis, destitutionis und restitutionis [305]). 1) Der status institutionis, war der Zuſtand der erſten Einrichtung Gottes, oder des urſprünglichen Zuſtandes

304) Cramer S. 843 u. 44. Schröckh Th. 29, S. 274.
305) Cramer S. 814.

des Menschen in seiner Vollkommenheit. Dieser Zustand bestand in der Mäßigung der ihm anerschaffenen Begierden, und in der Unterwürfigkeit derselben unter die Herrschaft des höheren, geistigen Strebens nach Vollkommenheit und Seligkeit. Das Ziel dieses Strebens ist Aehnlichkeit mit Gott; unerreichbar bleibt für den Menschen immer die Gleichheit mit Gott, und darum ist das Streben danach übermüthig und frevelhaft. 2) Der status destitutionis oder der Stand des Falles, ist der Zustand des Menschen nach der Sünde. In der Sünde ging diese Herrschaft über das Fleisch verloren, und der Mensch wurde der sinnlichen Begierde unterwürfig. Die Verschuldung Adams bestand in dem Hochmuth; d. i. in dem Streben nach Gleichheit mit Gott. Die Folge der Sünde äußerte sich als Sterblichkeit, Unwissenheit und unordentliche sinnliche Lust. Eine hinlängliche Erklärung, warum Gott den Fall der Menschen zugelassen habe, hält Hugo für unmöglich, und man muß sich deswegen dabey nur mit dem Glauben beruhigen. 3) Der status restitutionis, ist der Stand der Wiederherstellung, oder der Erneuerung seiner ursprünglichen Vollkommenheit. Hugo folgte hier nicht ganz der augustinischen Theorie. Zwar behauptete er, dieser Theorie gemäß, allerdings die Nothwendigkeit der

göttlichen Gnade und der Erlösung durch Christum, um die Seligkeit zu erreichen. Mit Scharfsinn, aber doch nicht überzeugend, sucht er daher die augustinische Lehre von dem unbedingten Rathschluß Gottes durch Unterscheidung einer zweyfachen Gerechtigkeit Gottes zu rechtfertigen [306]). Aber er neigte sich dann auch mehr dem Pelagianismus zu, indem er unter den Mitteln, durch welche sich der Mensch der Wohlthat der Gnade theilhaftig machen kann, außer dem Glauben und den Sacramenten auch den guten Werken eine Stelle zugesteht [307]). In der Bestimmung des Begriffs vom Glauben stimmt Hugo mit Bernhard überein. Er versteht unter Glauben nicht bloß eine gewisse Art von Erkenntniß, die sich von dem Wissen oder der deutlichen Einsicht unterscheidet, sondern er begreift darunter zugleich die daraus hervorgehende Richtung des Gemüths und des Willens. Der wahre, beseligende Glaube aber, muß zweyerley in sich enthalten: den Glauben an den Schöpfer, und den Glauben an den Erlöser. Wir bemerken hier wiederum den Gegensatz zwischen Natur und Gnade, den Hugo so gern hervorhebt.

306) Cramer S. 825.
307) Cramer S. 828.

Der Glaube an den Schöpfer ist gleichsam nur der Glaube der Natur, er bezieht sich nur auf ein natürliches Verhältniß zu Gott, der Glaube an den Erlöser erst ist der Glaube an die göttliche Gnade, und durch diesen nur erreichen wir diese auch. Dieser Verschiedenheit des Glaubens gemäß, sind die Menschen zu verschiedenen Zeiten einem verschiedenen Gesetze unterworfen gewesen. Hugo unterscheidet die Zeit des natürlichen Gesetzes, des geschriebenen Gesetzes und des Gesetzes der Gnade. Nach diesen Perioden ist nicht allein der Glaube verschieden, sondern auch die Sacramente und die Menschen selbst. Unter Sacramenten im weiteren Sinne versteht Hugo alles, was zur Demüthigung, Belehrung und Besserung des Menschen dienen kann. Damit aber wird doch immer der Begriff des Uebernatürlichen und Wunderbaren verbunden. Im engern Sinn aber sind es nur sinnliche Zeichen für etwas Uebersinnliches, die diesem Zwecke dienen. Auch sie gründen sich auf eine unmittelbare, göttliche Einsetzung und enthalten unmittelbare göttliche Kraft in sich. In beydem Sinn also gehören sie dem Mysticismus an. In welchem Umfang die guten Werke zur Seligkeit beytragen können und in welchem Verhältniß sie zu der Gnade und

zu dem Glauben ſtehen, bleibt bey Hugo ſehr unbeſtimmt.

Fügen wir noch einige allgemeine Bemerkungen hinzu, ſo müſſen wir gewiß vor allen den Hugo von St. Victor als einen ſehr ausgezeichneten und achtungswürdigen Mann anerkennen. An Selbſtſtändigkeit und Eigenthümlichkeit des Geiſtes, an Schärfe des Verſtandes, und an Klarheit und Tiefe im Denken, wurde er wohl ſchwerlich von irgend einem ſeiner Zeitgenoſſen übertroffen. Aber weder dieſe Vorzüge, noch ſein eifriges Streben nach Wahrheit, konnten ihn zum Uebermuth verführen; vielmehr achtete er mit einer Beſcheidenheit und einer Mäßigung, wie ſie zu ſeiner Zeit ſelten war, die Gränzen des menſchlichen Geiſtes. Wenn ihn ſein heftiger und düſterer Religionseifer und ſeine ernſte oft rauhe Sittlichkeit, kräftig zum Myſticismus hinzog, ſo hielt ihn doch die Stärke und die Klarheit ſeines Verſtandes in den gehörigen Schranken. Ein ſolcher Geiſt aber konnte, und mußte ſich wohl über viele Vorurtheile ſeiner Zeit erheben, und den Kampf der Partheyen in der Theologie aus höheren Standpuncten betrachten. Dieß zeigte er in dem Streben, Scholaſticismus und Myſticismus zu vereinigen. Er ſuchte ſich dadurch über beyde zu

erhebeit, daß er Wiſſen und Glauben unterſchied, und beyden ihre geſetzmäßigen Gränzen beſtimmte. Nur irrte er bey der Beſtimmung dieſes wichtigen Unterſchieds darin, daß er ſich den Glauben immer nur als einen poſitiven, auf Autorität gegründeten dachte, nicht als einen Vernunftglauben, in der Feſtſtellung des Wiſſens aber ſich ſelbſt nicht treu blieb. Demungeachtet aber war der Myſticismus dadurch zu einer weit höheren Freyheit erhoben. Denn erſtlich verließ Hugo jenen Haß gegen die Philoſophie, den Bernhard mit dem Myſticismus verband. Hugo gab der Philoſophie die Achtung, die ihr gebührte, er beſchäftigte ſich gern mit den höheren Speculationen über religiöſe Gegenſtände, und ſuchte ſeinen Myſticismus mit den Grundſätzen der Philoſophie in Uebereinſtimmung zu bringen. Zweytens wurde der Myſticismus durch Hugo von den Feſſeln der Kirchenautorität befreyt, der Bernhard mit ſclaviſchem Sinn ſich hingegeben hatte. Zwar wich auch Hugo in keinem bedeutenden Punkte von der Kirchenlehre und von den Lehren der Kirchenväter ab, aber er nahm ſie mit freyem Geiſte, und nur nach redlicher Prüfung an. Ueberhaupt war ſein Urtheil in Hinſicht des Glaubens ſehr frey. Es ſey thöricht, ſagte er, nur den für einen wahrhaft Gläubigen zu hal-

ken, der eine gewiſſe Anzahl Glaubensſätze im Gedächtniß halte und für wahr anerkenne. Eine völlige Uebereinſtimmung in allen Sätzen des Kirchenglaubens ſey weder zur Seligkeit nöthig, noch auch nach der menſchlichen Natur möglich. Wenn auch, nach dem Grade der menſchlichen Bildung, die Erkenntniß des Glaubens immer verſchieden ſey, ſo bleibe doch immer der Glaube ſelbſt einer und derſelbe [308]).

---

308) De sacramentis L. I, P. X, c. 6. „Quidam affirmant, fidelem nulla ratione esse dicendum, qui non magna quaedam et multa et sublimia fidei sacramenta agnoverit, et de majestate creatoris et de humilitate salvatoris, quorundam disputationum profunditatem, rerum gestarum seriem memoria comprehenderit. — Quocirca rectam fidem consulentes, commodiora saluti et propinquiora veritati confiteamur, et cognitionem eorum, quae ad fidem pertinent, sicut in uno eodemque tempore secundum capacitatem diversorum differentem agnoscimus, ita quoque per successionem temporum ab initio incrementis quibusdam auctam in ipsis fidelibus non dubitemus. Unam tamen et eandem fuisse fidem praecedentium et subsequentium, in quibus tamen eadem cognitio non fuit, sic indubitanter confitemur, quemadmodum in his, quos in nostris temporibus

Die Quellen des Mysticismus Hugo's sind: Augustin, platonische Philosophie und die Bibel. Schon seine Zeitgenossen sahen die große Uebereinstimmung Hugo's mit Augustin. Die ihm beygelegten Beynahmen des zweyten Augustin's oder der Junge Augustin's bezeugen dieß hinlänglich. Und in der That gehört er mehr der Parthey der augustinischen Theologen an, als der der Mystiker; wenigstens ist er nur in so weit Mystiker, als sich der Mysticismus mit der augustinischen Theologie vereinigen ließ, oder als er mit ihr nothwendig verknüpft ist. Diese Anhänglichkeit an Augustin führte ihn um so leichter zu der platonischen Philosophie, da ja Augustin selbst seine Theorie großentheils aus platonischen Grundsätzen schöpfte. Der Platonismus Hugo's leuchtet auch nicht allein aus dem ganzen Wesen seiner Lehre, sondern auch aus dem Eifer, mit dem er den Neuplatoniker Dionysius Areopagita studirte [309]), und aus mehreren deutlichen platonischen Ausdrücken, die sich in seinen Schriften

---

fideles cernimus, eandem fidem, et tamen non eandem fidei cognitionem invenimus.

309) Hugo schrieb ausführliche Erklärungen zu den Schriften des Dionysius.

finden, deutlich hervor[310]). Die Bibel gebrauchte er nicht allein selbst oft und gern, und nannte sie die Quelle aller Weisheit, sondern empfahl auch ernstlich ihren Gebrauch, und tadelte mit großer Strenge die verderbliche Vernachlässigung des Studiums der Bibel unter den Theologen. Demungeachtet aber gebrauchte auch er die Bibel nur nach den Grundsätzen der mystischen Erklärungsweise. Er nahm einen dreyfachen Sinn der Bibel an, einen historischen, der uns über die Schöpfung und das Daseyn der Dinge belehrt, einen allegorischen, der durch das in der Vergangenheit Geschehene, das Zukünftige bezeichnet, und zum Glauben führt, und einen tropologischen, der durch das, was gethan ist, das was gethan werden soll bezeichnet, und zum Handeln führt. Diese allegorisch-mystische Erklärungsmethode kann man in seinen allegorischen Erklärungen über das A. u. N. T.[311]), kennen lernen. Obgleich im Wesen denselben Grundsätzen folgend als Bern-

310) Tennemann führt mehrere solcher Ausdrücke an, wie z. B. idea, hyle. Tennemann S. 212, Note 57.

311) Hugonis de S. Victore allegoriarum in utrumque testamentum libri decem, Parisiis in officina Henrici Stephani. 1517.

hard, unterscheidet sich dennoch seine Erklärungsweise sehr bedeutend von jener. Mit Einfachheit der Rede, mit Bestimmtheit im Ausdruck, hält sich Hugo entfernt von aller glänzenden Beredsamkeit und von allen Abschweifungen von der Erklärung selbst. Eine Uebersetzung des ersten Capitels seiner Erklärungen des A. T. möge als Beyspiel dieser Erklärungsweise hier stehen.

„Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Himmel bedeutet das Obere; Erde das Niedere. Himmel das Unsichtbare, Erde das Sichtbare. Himmel die Engel, Erde die Menschen. Himmel das Geistige, Erde das Körperliche. Himmel die Engel in Rücksicht der Erhabenheit der Stellung und der Herrlichkeit des Zustandes. In Rücksicht der Erhabenheit der Stellung, weil er alle sichtbaren, und materiellen Wesen an Höhe übersteigt; der Herrlichkeit des Zustandes, weil er alle übrigen Dinge an Festigkeit und Dauerhaftigkeit übertrifft. So übertrifft auch und überstralt die englische Natur jener himmlischen Geister alle Geschöpfe, durch ihren Aufenthalt in dem himmlischen Vaterland nnd durch die Würde ihres Zustandes. Die Erde bedeutet den Menschen, theils in Rücksicht des Ortes der Stellung, theils in Rücksicht der geringeren Würde des Zustandes. In

Rücksicht des Orts der Stellung, weil sie niedriger als der Himmel ist; der geringern Würde des Zustandes, weil sie zerstörbarer ist. So sind auch die Menschen im Verhältniß zu den Engeln ihrem Aufenthalt nach unter diesen, dem Zustand ihrer körperlichen Natur nach aber geringer an Würde. Nach eben diesem Verhältniß bedeutet der Himmel auch die Vorgesetzten, die Vollkommenen, die Contemplativen; die Erde die Untergebenen, die Unvollkommenen und die Thätigen. Denn die Vorgesetzten, Vollkommenen, Contemplativen sind in Ansehung ihres Amtes, oder an Auszeichnung ihrer Würde oder am Verdienst ihrer Tugend höher als die Untergebenen, Unvollkommenen und Thätigen; die Unterworfenen, Unvollkommenen und Thätigen aber sind tiefer als die Vorgesetzten, Vollkommenen und Contemplativen. Himmel also bedeutet die Engel, Erde die Menschen. Himmel die Vorgesetzten, Erde die Untergebenen. Himmel die Vollkommenen, Erde die Unvollkommenen. Himmel die Contemplativen, Erde die Thätigen."

Der allgemeine Charakter des Mysticismus Hugo's wird sich wohl am richtigsten bezeichnen lassen, wenn wir ihn einen speculativ-sittlichen nennen. Damit sind wenigstens die beyden Hauptrichtungen seines Mysticismus, nehmlich

theils auf theoretiſche Speculationen, theils auf moraliſche Grundſätze, angedeutet. Das contemplative Gebiet iſt ihm am meiſten fremd. Bey ihm findet man nicht müſſige Contemplationen und bloße Gefühlsſchwärmerey, nicht leere Schönrednerey, zarte Empfindeley und Schmuck der Bilder. Ernſtes Streben nach Wahrheit, verbunden mit ſtrengem Sinn für Sittlichkeit, iſt in ihm das belebende Princip. Einfachheit und Geradheit unterſcheidet Hugo ſehr bedeutend von Bernhard. Allerdings hat auch ſein Myſticismus eine praktiſche Richtung, nur in anderer Beziehung als der Bernhards. Nicht ſo unmittelbar, wie Bernhard, zielte Hugo auf augenblickliche Rührung und Hinreißung der Gemüther in dem Sturm der Beredſamkeit, aber was er lehrte und ſchrieb, das beſtand nicht in leeren Speculationen und nichtsſagenden Spitzfindigkeiten, ſondern es ging hervor aus Kenntniß der menſchlichen Natur, und hatte Bedeutung für das menſchliche Leben.

Richard von St. Victor.

Einer genaueren Betrachtung als Hugo von St. Victor, muß deſſen Freund Richard von St.

Victor gewürdigt werden, weil in ihm diejenige Art des Mysticismus, deren Anfang wir in Hugo erblickten, in vollständigerer Gestalt und in größerer Vollendung erscheint, und für die Folge von weit größerer Wichtigkeit für den Mysticismus wurde. Er war in Schottland geboren, wurde Abt des Klosters St. Victor zu Paris, und starb im J. 1173. An Scharfsinn und philosophischem Geiste stand er selbst noch über Hugo. Er war ein tiefer Denker und feiner Beobachter der Menschennatur zugleich. Heller Verstand, nicht geringe philosophische Bildung und reiche und lebhafte Phantasie, verliehen ihm die Gabe der deutlichen, und, wenigstens im Sinne seiner Zeit, schönen Darstellung. Sein unbegränzter Eifer für Wahrheit und seine Vorliebe für höhere Speculationen, ließen ihn oft die Mäßigung, welche Hugo so wohl zu beobachten wußte, weit überschreiten und mehr den kühnen Sprüngen seiner feurigen und regellosen Phantasie folgen, als dem sicheren Schritte des Verstandes. Die unbezwingliche Begierde bis an die letzten Gränzen des menschlichen Wissens vorzudringen, erhoben ihn oft in die höchsten Regionen der speculativen Philosophie. Die vorherrschende Richtung seines Gemüthes auf das Göttliche, und der feurige Eifer für ächte Reli-

gion, lenkte auch seine Speculationen hauptsächlich auf das Uebersinnliche; aber der Mangel an richtiger Kenntniß des Umfangs der menschlichen Kräfte, ließen ihn oft das Uebergreifliche selbst begreifen wollen, und führten ihn oft weit über die Gränzen der menschlichen Natur hinaus. Aber sein heller Verstand und philosophischer Geist gaben ihn dennoch nicht unbedingt solchen Ausschweifungen seiner Phantasie und seiner religiösen Schwärmerey preis, sondern sie gaben ihm auch wieder die Mittel an die Hand, diesen die Gestalt der Consequenz und der systematischen Ordnung zu geben. So erklärt sich aus dem eigenen Geist Richards, nicht allein die Entstehung des Mysticismus, sondern auch die eigenthümliche Gestalt, die er annahm.

In der Hauptsache folgte zwar Richard dem schon von Hugo betretenen Wege. Auch er nehmlich ging von der Vereinigung der Scholastik und Mystik aus. Aber sein Mysticismus unterschied sich dennoch von dem Hugo's durch mehrere Eigenthümlichkeiten. Diese bestanden nicht bloß darin, daß Richard 1) schon viel tiefer in den Mysticismus eindrang; denn bey ihm war überhaupt der Mysticismus die Hauptsache, bey Hugo mehr die Moral; daß 2) bey Richard das Speculative mehr verherrschte, bey Hugo das Praktische, und daß

3) die Form des Mysticismus bey Richard in weit vollkommnerer Gestalt erscheint, als bey Hugo. Denn Richard machte ja den ersten Versuch, den Mysticismus unter ein vollständiges System zu ordnen, und er gab dadurch dem scholastischen Mysticismus die Gestalt, welche sich die zunächst folgenden Jahrhunderte hindurch dauernd erhielt. Die wichtigste Eigenthümlichkeit Richard's bestand aber 4) in einer besondern Auffassung des gegenseitigen Verhältnisses zwischen Scholastik und Mystik. Indem nehmlich Richard von der Mystik zur Scholastik aufzusteigen suchte, sah er sich genöthigt, von der Scholastik zur Mystik zurückzukehren. Er ging davon aus, durch Scholastik die Mystik zu erhöhen und zu vervollkommnen. Die Mystik also war Grund und Ziel seines Strebens, die Scholastik das Mittel dasselbe zu erreichen. Von der Mystik, als dem bloßen Glauben an unmittelbare Offenbarung, dem Unmittelbaren und Gegebenen in der Religion ging er aus, und suchte sie durch Scholastik auf einen höheren Standpunkt zu stellen, indem er den Glauben durch Vernunft erleuchte und prüfe, und dadurch zur Erkenntniß erhebe. In dieser Hinsicht war also die Mystik das Niedrigere, Unvollkommnere, die Scholastik das Höhere, Vollkommnere. Aber eben das Mißlingen

dieſes Strebens nöthigte ihn, von der Scholaſtik zur Myſtik auch wieder zurückzukehren. Das Unzureichende der Erkenntniß, die Unmöglichkeit durch die Vernunft das Unendliche zu begreifen, erzeugte bey ihm die Annahme einer übernatürlichen unmittelbaren Erkenntniß. Hier iſt das Verhältniß umgedreht: die Scholaſtik, als die mittelbare Erkenntniß, iſt das Niedrigere, Unvollkommnere, die Myſtik, als die unmittelbare Erkenntniß, iſt das Höhere, Vollkommnere. Die Theologie Richards ging alſo auf dieſe Weiſe denſelben Weg, den zu allen Zeiten ein ungemeſſenes, die Gränzen der menſchlichen Erkenntniß nicht kennendes Streben nach Wahrheit zu gehen pflegt; was einer mittelbaren Erkenntniß unerreichbar bleibt, wird in einer unmittelbaren Erkenntniß geſucht. Dieſe zweyfache Richtung der Theologie Richards iſt ſehr deutlich in den verſchiedenen Schriften nach den verſchiedenen Perioden ſeiner Denkungsart bemerkbar. So erſcheint z. B. die erſtere Richtung, nehmlich das Streben von der Myſtik, als dem Niederen, dem bloßen Glauben, zu der Scholaſtik, als dem Höheren, der Vernunfterkenntniß, vorherrſchend in der Schrift de trinitate, die andere Richtung, von der Scholaſtik zur Myſtik zurück, in mehreren ſeiner myſtiſchen Schriften, hauptſächlich de

duodecim patriarchis und de arca mystica[312]). Der wesentliche Unterschied dieser Ansichten zeigt sich zum Theil schon in dem verschiedenen Verhältniß der Philosophie zur Theologie. Nach der ersteren Ansicht, welche in der Schrift de trinitate

312) Dieß sind ohne Zweifel die wichtigsten Schriften Richards in Bezug auf seinen Mysticismus. Von der Schrift de trinitate gebrauche ich die Ausgabe von Henricus Stephanus, Paris, J. 1510. Die Ausgabe der beyden andern Schriften de XII patriarchis und de arca mystica, welche in einem Band enthalten sind, ist vom J. 1494, ohne Angabe des Herausgebers und des Orts der Herausgabe. Die erstere Schrift heißt daselbst vollständig, liber de minori contemplatione, qui et de XII patriarchis inscribitur. In andern Ausgaben heißt diese Schrift auch: Benjamin minor de praeparatione animi ad contemplationem, und de arca mystica heißt: Benjamin major s. de contemplatione. Vergl. Tennemann Gesch. d. Ph. Th. 8. Abth. 1. S. 273 fgg. Diese beyden Schriften sollen eine vollständige Darstellung der höheren, mystischen Wahrnehmung, oder der Contemplation, ihrer Quellen, Natur- und Eintheilung nach, enthalten. Ein Verzeichniß der der übrigen Schriften Richards, welche auf den Mysticismus Bezug haben, und großentheils exegetischen, moralischen und ascetischen Inhalts sind, findet sich in Arnold, hist. theol. myst. p. 885.

ausgeführt wird, ist die Philosophie das Princip der Theologie. Unter eine geordnete Vernunfterkenntniß, nach Gründen, Beweisen, Schlüssen und System, sollen die Lehrsätze des positiven Glaubens geordnet werden. Das Beyspiel der heidnischen Philosophen, deren Philosophie, auch ohne die christliche Offenbarung, so tief eindrang in die Erkenntniß Gottes, wird den christlichen Theologen als Muster empfohlen und zu ihrer Nachahmung ermahnt [313]). In einer andern

313) De trinitate, prologus, p. 5, b. „Feramur itaque ad perfectionem, et quibus ad profectum gradibus possumus, properemus. De fide ad cognitionem satagamus, inquantum possumus, ut intelligamus quod credimus. Cogitemus quantum in hujus cognitione studuerunt, vel quousque profecerunt mundi hujus philosophi, et pudeat nos in hac parte inferiores illis inveniri. Quod enim notum est Dei manifestum est illis teste apostolo. Quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificarunt; cognoverunt ergo. Quid ergo nos facimus, qui ab ipsis cunabulis verae fidei traditionem accepimus? amplius aliquid debet in nobis amor veritatis, quam in illis potuit amor vanitatis; amplius aliquid nos in his posse oportebit: quod fides dirigit, spes trahit, caritas impellit.“

Schrift Richard's, tractatus excerptionum, und welche ebenfalls dieser Periode der vorherrschenden Scholastik anzugehören scheint, heißt die Philosophie der einzige, ursprüngliche Grund aller Dinge, und die Wissenschaft aller menschlichen und göttlichen Dinge, welche ihre Gründe zu erforschen strebt [314]). Nach der andern Ansicht dagegen ist die Philosophie von der Theologie ganz ausgeschlossen. Die Philosophie ist nur ein Erzeugniß des menschlichen Geistes, die Theologie aber muß auf göttlicher Offenbarung beruhen. Deswegen ist es ein vergebliches Bemühen, durch die Philosophie zur Erkenntniß des Göttlichen und Unsichtbaren sich zu erheben, da diese nur in dem Kreise irdischer Dinge stehen bleiben muß [315]). Daher

314) Tractatus excerptionum, L. I, c. 2. „Philisophia est amor sapientiae, quae nullius indigens, vivax mens et sola primaeva rerum ratio est. — Item philosophia est omnium rerum humanarum atque divinarum disciplina, rationes probabiliter investigans.“ .

315) De XII patriarchis, c. 75. „Omnium mundanarum scientiarum cacumina mons iste transcendit, omnem philosophiam, omnem mundi scientiam ab alto despicit. Quid tale Aristoteles, quid tanta philosophorum turba invenire potuit?“

entſtehen und vergehen in leichtem Wechſel ſolche philoſophiſche Syſteme, weil ſie auf keinem feſten Grund bauen; und ihre Verachtung iſt ſo groß, daß viele von ihren Anhängern täglich ihre Verächter, und von ihren Vertheidigern, ihre Beſtreiter werden, indem ſie bekennen, daß ſie nichts anders wiſſen, als Jeſum Chriſtum und zwar den Gekreuzigten 316). Aus dem Standpunkt des Myſticismus

316) De arca mystica, L. II, c. 2. „Revelavit Deus per spiritum suum quibus voluit, quantum voluit et quantum de his scire oportuit.“ — „Etiam temporibus nostris insurrexerunt quidam pseudophilosophi, fabricatores mendacii, volentes sibi nomen facere, studuerunt nova invenire. Praesumentes itaque de sensu suo, putaverunt se posse facere sibi sapientiae arcam, euntesque in adinventionibus suis, tradiderunt sententias novas; arbitrantes secum ortam morituramque sapientiam. Et ecce stulti facti sunt omnes principes chaneos; eo quod stultam fecerit Deus sapientiam hujus mundi. In tantum enim infatuata est illa, quondam gloriosa mundana philosophia, ut innumeri ex ejus professoribus quotidie fiant ejus irrisores, et ex ejus defensoribus fiant ejus impugnatores; nihil aliud profitentes se scire, nisi Jesum Christum et hunc crucifixum. Et ecce quam multi qui prius fabricabant arcam

urtheilte daher Richard, wenn er die Weisheit der Menschen oder dieser Welt, der göttlichen, geoffenbarten Weisheit gegenüberstellt. Aus der Höhe dieser göttlichen Weisheit oder der Anschauung erscheint jedes weltliche Wissen als eng, niedrig und klein, und keine Philosophie konnte sich je bis zu diesem Punkt erheben [317]). Die weltliche Weisheit leitet, oft wohl mit Scharfsinn, die Ursachen der Dinge nur äußerlich, aus der Natur und ihren Gesetzen, oder vom Zufall, die andere aber blickt tiefer, sie sucht die Ursachen innerlich, ist dem letzten Quell alles Seyns, in Gott selbst, in dessen Weisheit, Güte, Allmacht, u. s. w. [318]).

---

in officina Aristotelis, tandem saniori consilio discant studere in officina salvatoris. Ubi sunt nunc quaeso sectae Academicorum, Stoïcorum, Peripatheticorum? Ecce jam omnes isti dormierunt somnum suum etc.“

317) De XII patriarchis c. 75. „Ad hujusmodi ergo contemplationis celsitudinem, quaelibet creaturarum cognitio angusta est, et in imo jacet, et terrae more coeli respectu, vix puncti vicem tenet.“

318) De arca myst. L. II, c. 9. „Satagebant et ipsi gentium philosophi sapientiam trahere de occulto, occultas rerum causas rimantes, et us-

Noch bestimmter aber tritt diese Verschiedenheit der Ansicht hervor in Bezug auf Erkenntniß und Vernunft. Die Aufgabe, die sich Richard in der Schrift von der Dreyeinigkeit gesetzt hat, ist, dasjenige, was wir durch den Glauben und durch göttliche Offenbarung von dem Ewigen wissen, durch die Vernunft in Erkenntniß aufzulösen, und die nothwendigen und beweisenden Gründe dafür in der Vernunft zu suchen [319]). Denn für alles

---

que ad abditos naturae sinus ingenii sui acumine penetrantes, eruebant aurum de profundo. Invenerunt itaque multa investigatione profunda et admiratione digna. Sed longe aliud est, latentes rerum causas secundum physicam rationem investigare et astruere, et longe aliud divinorum judiciorum rationem non ignorare. Ad hanc utique penitus defecerunt, putantes casu potius quam divino nutu omnia accidere.“

319) De trinitate, prolog. p. 4. „Parum itaque debet nobis esse, quae vera sunt de aeternis credere, nisi detur et hoc ipsum quod creditur cum rationis attestatione convincere.“ Vergl. Ebend. L. I. c. 4. „Erit itaque intentionis nostrae in hoc opere ad ea quae credimus in quantum dominus dederit, non modo probabiles, verum etiam necessarias rationes adducere, et fidei no-

was ist, lassen sich nicht allein wahrscheinliche, sondern auch nothwendige Gründe denken, wenn diese auch unsern Bemühungen bisweilen verborgen sind [320]). Wenn nehmlich auch einige der ewigen Gegenstände nicht allein über, sondern auch wider die Vernunft zu seyn scheinen, so ist ihre Ergründung einer tieferen Untersuchung dennoch nicht unmöglich, und ein geübter Sinn darf nicht daran verzweifeln, sich eine deutliche Einsicht von solchen Dingen zu verschaffen, wenn er nur von einem festen Glauben ausgeht [321]). So ist also das

strae documenta, veritatis enodatione et explanatione condire."

320) A. a. O. „Credo namque sine dubio: quoniam ad quorumlibet explanationem quae necesse est esse, non modo probabilia, immo etiam necessaria argumenta non deesse, quamvis illa interim contingat nostram industriam latere."

321) A. a. O. c. 1. „Nam quaedam ex iis quae credere jubemur, non modo supra rationem, verum etiam contra humanam rationem esse videntur, nisi profunda et subtilissima indagatione discutiantur: vel potius divina revelatione manifestentur." — „Non ergo debent exercitatos sensus habentes de talium intelligentia comparanda desperare; dum tantum se sentiant firmos in fide."

ganze Gebiet des Glaubens der Vernunfterkenntniß unterworfen, und selbst die rein positiven Dogmen, wie die von der Dreyeinigkeit, sind nicht davon ausgeschlossen, da es gerade die wissenschaftliche Begründung dieser Lehre ist, welche er sich in der genannten Schrift vorgesetzt hatte. Aus dem zweyten Standpunkt dagegen, nehmlich dem des Mysticismus, war vieles über und wider die Vernunft, und nur durch Offenbarung erkennbar. Alle rein religiösen Gegenstände, d. h. alle Dinge, die nicht in das Gebiet der Endlichkeit gehören, sind der menschlichen Vernunft unerreichbar, und müssen ohne Vernunftgründe nur geglaubt werden. Dahin werden nahmentlich die Lehren von Gott, Unsterblichkeit, Dreyeinigkeit, Natur Christi u. a. gezählt[322]). Was wir durch die Vernunft von dem

322) De arca myst. L. IV, c. 1. „Cogita itaque, supra hominem esse et humanae rationis modum vel capacitatem excedere, quae ad haec duo novissima contemplationum genera videntur pertinere. Oportet ergo nos supra nosmetipsos levare, et ad ea quae supra rationem sunt contemplationem adscendere.“ Vergl. c. 2. „Deum autem in una substantia personaliter trinum in tribus substantiis unum, nec ullus corporeus sensus docet, nec aliqua humana ratio persuadet: sed

Ewigen erkennen können, ist nur Bild davon, die Sache selbst kann uns nur durch göttliche Offenbarung, vermittelst einer übernatürlichen Erkenntnißkraft, offenbar werden.

Bey der Darstellung der Theologie Richards verfolgen wir denselben Gang, den die Entwickelung Richards selbst genommen hatte. Wir gehen nehmlich von seinem Scholasticismus aus, um daraus seinen Mysticismus sich entwickeln zu sehen.

1) Der Scholasticismus Richards geht von dem Streben aus, durch Glauben zur Erkenntniß aufzusteigen, d. h. dasjenige durch Vernunft zu begreifen, was uns nach der Autorität der Offenbarung und der Kirche für wahr zu halten vorgeschrieben ist. Glaube nehmlich ist hier nach Richard nicht Vernunftglaube, son-

---

utique alii per revelationem discunt, alii autem sola auctoritate conjiciunt et credunt. Et circa divina hujusmodi sunt multa, quibus humana ratio facile acquiescit, quibus penitus contradicere nolit, sed pro veris recipit et rata esse consentit; cum tamen ea nec per experientiam probare, nec per intellectum plene comprehendere possit.“ Bey der Beschreibung der beyden letzten Grade der Contemplation wird dieß Verhältniß weiter unten noch bestimmter bezeichnet werden.

dern immer nur Ueberzeugung, die sich auf bloße Autorität gründet [323]). Erkenntniß ist die Ueberzeugung aus Gründen der Vernunft und die vollkommene Einsicht durch Vernunft [324]). Der Glaube aber ist die nothwendige Bedingung, durch welche wir erst zur Erkenntniß gelangen können; denn der Glaube ist der Anfang und der Grund alles Guten; die Erkenntniß ist die Vollendung und Vollkommenheit desselben. Ohne Glauben ist es unmöglich Gott zu gefallen; ohne Glauben ist keine Hoffnung, ohne Hoffnung keine Liebe, aus der Liebe aber entsteht Offenbarung, aus Offen-

323) De trinitate, L. I, c. 1. „In horum itaque cognitione vel assertione magis inniti solemus fide quam ratiocinatione, autoritate potius quam argumentatione.“ A. a. O. c. 2. „Innumera itaque miracula et alia quae nonnisi divinitus fieri possunt, in hujusmodi fidem faciunt, et dubitare non sinunt. Utimur itaque in eorum attestatione seu etiam confirmatione signis pro argumentis, prodigiis pro experimentis.“

324) A. a. O. L. I, c. 6. „Ut igitur planae et perspicuae veritatis solido et velut immobili fundamento insistat, unde ratiocinationis nostrae ordo initium sumat, unde nemo dubitare valeat, vel resilire praesumat, sic dicere possumus, etc.“

barung Anſchauung, aus Anſchauung Erkenntniß. So ſteigen wir alſo von dem Glauben durch mehrere Grade zur Vollkommenheit der Erkenntniß empor [325]). Es iſt alſo ein wahrer Spruch: „wenn ihr nicht glaubt, ſo werdet ihr nicht begreifen," denn man muß zwar durch den Glauben eintreten in das Heiligthum der Wahrheit, aber nicht im Eingang ſtehen bleiben, ſondern immer weiter in das Innere und Tiefere der Erkenntniß eindringen [326]). Wir können auf drey

325) A. a. O. prolog. p. 3. „Sine fide namque impossibile est placere Deo. Nam ubi non est fides, non potest esse spes. Ubi autem non est spes, caritas esse non potest. Quis enim amet, de quo nil boni speret? per fidem igitur promovemur ad spem, et per spem proficimus ad caritatem. Si quis diligit me, diligetur a patre meo, et ego diligam eum et manifestabo ei meipsum. Ex dilectione itaque manifestatio, et ex manifestatione contemplatio, et ex contemplatione cognitio. — Fides itaque totius boni initium est atque fundamentum. Sed sicut in fide totius boni inchoatio, sic in cognitione totius boni consummatio atque perfectio."

326) A. a. O. L. I, c. 3. „Ad eorum igitur notitiam, de quibus recte dicitur nobis, si non credideritis, non intelligetis: oportet quidem per fi-

fache Weise Dinge wahrnehmen, durch Erfahrung, durch Schlüsse und durch Glauben. Die Kenntniß der endlichen Dinge erlangen wir durch Erfahrung, die der ewigen theils durch Vernunftschlüsse, theils durch Glauben. Denn einige der Dinge, welche wir glauben müssen, sind nicht allein über die Vernunft, sondern sie scheinen ihr auch entgegen zu seyn. Bey der Behauptung solcher Dinge stützt man sich gewöhnlich mehr auf den Glauben als auf Beweise, mehr auf Autorität als auf Gründe. Doch wird damit die Erkenntniß solcher Dinge nicht im Allgemeinen, sondern nur bedingungsweise geläugnet. Es ist zwar oft schwierig, aber nicht unmöglich, das Ewige durch Schlüsse und Beweise der Vernunft zu erkennen und zu begründen [327]). Aber nothwendig

---

dem intrare, nec tamen in ipso statim introitu subsistere, sed semper ad interiora et profundiora intelligentiae properare: et cum omni studio et summa diligentia insistere, ut ad eorum intelligentiam, quae per fidem tenemus, quotidianis incrementis proficere valeamus."

327) A. a. O. L. I, c. 1. „Rerum notitiam modo triplici apprehendimus. Nam alia experiendo probamus, alia ratiocinando colligimus, aliorum certitudinem credendo tenemus; et temporalium

gehört dazu, daß sich der Geist des Menschen von allen weltlichen Gedanken losreiße, und auf das Himmlische allein richte. Dieß muß aber gradweise geschehen. Von dem Körperlichen muß sich die Betrachtung allmählig zu dem Geistigen, von dem Sichtbaren zu dem Unsichtbaren erheben.[328]). Alles Seyn ist nehmlich einmal, entweder ewig oder nicht ewig, zweytens entweder von sich selbst entstanden, oder von etwas anderem entstanden. Demnach giebt es überhaupt ein dreyfaches Seyn, 1) ein Seyn von Ewigkeit und von sich selbst, 2) weder ewig noch von sich selbst, 3) ewig aber nicht von sich selbst[329]). Denn ein Seyn, das ewig und nicht von sich selbst wäre, ist sich selbst widersprechend und daher nicht möglich. Wohl aber kann etwas von Ewigkeit und dennoch nicht von sich selbst entstanden seyn. Die Ursache muß

---

quidem notitiam per ipsam experientiam apprehendimus. Ad aeternorum vero notitiam modo ratiocinando, modo credendo assurgimus."

328) A. a. O. prol. p. 4.

329) A. a. O. L. I, c. 6. Die Art dieser Eintheilung der Dinge erinnert an die des Scotus, oben S. 129, und veranlaßt zu der Vermuthung, daß Richard die Schriften des Joh. Scotus gekannt und seinen Lehren in manchen Punkten gefolgt seyn möge.

nicht immer früher seyn, als die Wirkung, so wie die Sonne nicht früher ist als ihre Strahlen. Eben so kann auch das geistige Licht seinen Strahl haben, der gleich ewig ist, nehmlich den Sohn Gottes [330]). Allein das erste und das gewisseste, von welchem unsere Erkenntniß ausgehen muß, das ist das endliche Seyn. Dasjenige nehmlich, woran wir auf keinen Fall zweifeln dürfen, und womit wir also anfangen müssen, ist das, was wir durch Erfahrung wissen. Wir sehen täglich an Menschen, Thieren, Bäumen und Pflanzen, daß Einiges vergeht, Anderes entsteht. Wir wissen also, daß es etwas Endliches giebt, das eben deswegen auch nicht von sich selbst ist. Daraus schließen wir auf ein ewiges Seyn, das von sich selbst ist. Denn es muß nothwendig ein Wesen existiren, aus wel-

330) A. a. O. L. I, c. 9. „Fuisse autem aliquid ab aeterno quod tamen non sit a semetipso, nemini videatur impossibile: quasi sit necessarium, causam semper effectum praecedere et omne quod est de alio, suo principio semper succedere oportere. Certe radius solis de sole procedit, et tamen soli coaevus existit. Si igitur lux ista corporalis habet radium sibi coaevum, cur non habeat lux illa spiritualis et inaccessibilis radium sibi coaeternum.“

chem alle diejenigen Dinge entſtanden ſind, welche nicht aus ſich ſelbſt entſtanden ſind und entſtanden ſeyn können. So können wir alſo von dem, was wir ſehen, auf etwas Unſichtbares ſchließen, von dem Vergänglichen auf das Ewige, von dem Irdiſchen auf das Uebervirdiſche, von dem Menſchlichen auf das Göttliche [331]). Wir ſchließen ferner

331) A. a. O. L. I, c. 7. „Ab illo genere incipere debemus, de quibus nullo modo dubitare possumus, et per illa quae per experientiam novimus, ratiocinando colligere quid de iis quae supra experientiam sunt, oportet sentire.“ — c. 8. „Sed ex illo esse quod non est ab aeterno nec a semetipso, ratiocinando colligitur et illud esse, quod est a semetipso, et eo quidem etiam ab aeterno. Nam si nihil a semetipso fuisset, non esset omnino unde ea existere potuissent, quae suum esse a semetipsis non habent nec habere valent. Convincitur itaque aliquid esse a semetipso et eo ipso et ab aeterno. Alioqui fuit quando nihil fuit. Et tunc quidem futurarum nihil futurum fuit, quia qui sibi vel aliis initium existendi daret vel potuisset dare, tunc omnino non fuit. Quod quam falsum sit, ipsa evidentia docet et rerum existentium experientia convincit. Sic sane ex iis quae videmus ratiocinando colligimus, et ea esse quae non videmus etc.“

aus der Mannichfaltigkeit und Vielheit des Seyns, das wir duech Erfahrung wahrnehmen, auf ein höchstes Seyn. Als das Höchste betrachten wir dasjenige, über welches nichts Größeres und Besseres ist. Dieß Höchste muß aber ein vernünftiges Wesen seyn, denn ein vernünftiges Wesen ist besser als ein unvernünftiges. Da dieses höchste Wesen aber nicht von einem niederen sein Daseyn erhalten haben kann, so muß es zugleich von sich selbst seyn. Die Evidenz der Dinge die wir durch Erfahrung wahrnehmen, beweist also, daß es eine Substanz geben müsse, die durch sich selbst ist, die der Anfang aller Dinge, und das Höchste unter allen Dingen seyn muß [332]). Auf dieselbe Weise

332) A. a. O. L. I, c. 11. „Illud autem certissimum est, et unde nemo dubitare potest, quia in tanta multitudine rerum existentium et tam multipliei differentia gradnum esse oporteat aliquid summum; summum vero omnium dicimus, quo nihil est majus, nihil melius. Absque dubio autem melior est natura rationalis quam natura irrationalis. Oportet itaque ut aliqua rationalis substantia sit omnium summa, quam autem constat in hac rerum universitate summum locum tenere. Non potest autem hoc ipsum quod est, a suo inferiori accipere. Oportet ergo ut aliqua

fährt Richard fort, nach und nach durch Schlüsse alle einzelnen Eigenschaften Gottes, und endlich selbst die Dreyeinigkeit, zu beweisen.

Allein zwey Umstände waren es, an denen sein Bestreben nothwendig scheitern mußte. Der erste war die Unkenntniß der Gränzen der menschlichen Vernunft. Richard hatte offenbar etwas unternommen, was weit über die Gränzen der menschlichen Vernunft hinausliegt. Eine vollständige Deduction des Unendlichen aus endlichen Begriffen der Vernunft war etwas Widersprechendes und Unmögliches. Richard mußte selbst einsehen, daß die natürlichen Kräfte des Menschen nicht zureichten zu einem solchen Unternehmen, und daß daher nur ein übernatürliches Mitwirken zu diesem Ziele führen könne. So wurde also der Rationalismus Richards, weil er die Gränzen der menschlichen

---

sit substantia quae utrumque habeat, et summum videlicet locum tenere, et a semetipsa esse. Nam sicut superius jam diximus et approbavimus, si nihil esset a semetipso, nihil esset ab aeterno; et tunc quidem nulla rerum origo, nulla esset sucessio. Convincit itaque rerum expertarum evidentia, aliquam substantiam esse oportere a semetipsa."

Vernunft nicht kannte, und ſich ein Ziel geſteckt hatte, das über dieſe Gränzen hinausliegt, in Myſticismus verwandelt. Dazu trug auch noch ein zweyter Umſtand bey: nehmlich der, daß der Rationalismus Richards nicht rein auf der Vernunft beruhte, ſondern auf einen ſupernaturaliſtiſchen Grund gebaut war. Die Theologie Richards war alſo eine Verbindung des Supernaturalismus mit dem Rationalismus oder ein ſupernaturaliſtiſcher Rationalismus. Denn Richard wollte ja nicht aus der bloßen Vernunft ſich eine eigene religiöſe Ueberzeugung bilden, ſondern die in den Dogmen der Kirche, ſchon poſitiv gegebene religöſe Anſicht, erkannte er für wahr und göttlich an, und dieſe ſollte nur auch zugleich als mit der Vernunft übereinſtimmend dargeſtellt und bewieſen werden. Er erkannte alſo nicht die Vernunft als die wahre Quelle der religiöſen Erkenntniß an, ſondern er leitete dieſe zuletzt aus einer übernatürlichen Quelle ab. Damit war aber etwas Widerſprechendes in die Theologie Richards gekommen, indem auf der einen Seite die Vernunft einem außer ihr liegenden, übernatürlichen Princip unterworfen war, das ſie in aller freyen Thätigkeit hemmte, auf der andern Seite der Vernunft die widerſprechende Aufgabe geſetzt war, einen ihr ganz fremdartigen

Stoff ihrem Geſetz zu unterwerfen. Auf dieſe Weiſe entſtanden die vergeblichen Bemühungen, rein poſitive und der Vernunft widerſprechende Dogmen, mit der Vernunft in Uebereinſtimmung zu bringen. Dieſe Schwierigkeiten mußten Richard bald überzeugen, daß ein Rationalismus, der auf Supernaturalismus beruht, nicht beſtehen könne, indem da, wo die Quelle der Religionserkenntniß als eine übernatürliche betrachtet wird, nicht mehr die Vernunft, ſondern nur eine übernatürliche Kraft zum Ziele führen könne. Nur in der Annahme einer übernatürlichen Erkenntniß alſo konnte Richard Rettung finden vor den Schwierigkeiten, die ihn umgaben, zu dieſem Glauben trieb ihn mit Gewalt das Mißlingen ſeiner philoſophiſchen Beſtrebungen. Und darauf beruhte auch der ganze Myſticismus Richards, zu deſſen Darſtellung wir nun übergehen.

2) Der Myſticismus Richards ging nehmlich von dem Hauptgrundſatz aus: Das höchſte Ziel des Menſchen iſt ein übernatürliches, und darum iſt auch das einzige Mittel, um zu dieſem Ziele zu gelangen, Erheben das Menſchen über ſich ſelbſt, Heraustreten aus ſich ſelbſt. Dieſer Grundſatz erſcheint in kirchlicher Form in der

Anwendung auf das kirliche Dogma von der Erbsünde und der Gnade, in so fern nach dieser Lehre nicht die eigene natürliche Kraft des Menschen zu seiner Seligkeit hinreicht, sondern eine übernatürliche, göttliche Einwirkung dazu erfordert wird. Doch faßte Richard diese Lehre nicht in der ganzen Strenge Augustins auf, sondern er folgte mehr der milderen Ansicht, die in seinem Zeitalter herrschend war.

Ursprünglich nehmlich liegen im Menschen drey Grundkräfte, die Freyheit des Willens, der Rathschluß und die sinnliche Begierde. Die Freyheit des Willens ist das Höchste im Menschen. Sie beherrscht den Menschen, und kann durch keine äußere Gewalt zu irgend etwas gezwungen werden, durch keine Schuld vernichtet oder nur vermindert werden. Der Rathschluß (consilium), der mittlere Theil im Menschen, belebt durch Ueberlegung. Er schöpft aus der Tiefe der Weisheit herauf die heilsamen Rathschläge, aus welchen die gute Gesinnung hervorgeht, ohne die keine äußere Handlung Werth hat. Durch ihn also haben unsere Handlungen Verdienst. Endlich die sinnliche Begierde, das Niedrigste im Menschen, treibt die Seele ohne Ruhe und Festigkeit von einem Gegenstand des Vergnügens zum

andern, und ſtrebt ohne Ende nach Befriedigung und Genuß [333]). Die Folgen der Sünde in Bezug auf dieſe drey Grundkräfte ſind: Schwäche, Verfinſterung und Ungeſundheit. Schwäche in Bezug auf die Freyheit des Willens. Nicht die Freyheit ſelbſt, ſondern nur ihre Kraft hat der Menſch durch die Sünde verloren. Damit wird die Freyheit keinesweges aufgehoben. Denn die Tugend entſteht aus Kraft, das Laſter aus Schwäche, nicht aus Nothwendigkeit. Zu beyden, zum Guten wie zum Böſen, iſt die Einwilligung des Willens nöthig. Aus Freyheit alſo kann der Menſch Böſes thun, aber ſeine Schwäche hindert ihn, ohne Gottes Beyſtand, das Gute zu vollbringen. Die Verdunkelung bezieht ſich auf den Rathſchluß. Der Menſch kann nehmlich nicht mehr das Gute und Böſe unterſcheiden. Doch zum Rathſchluß gehört nicht allein das Urtheil über gut und böſe, ſondern auch der überlegte Entſchluß, daß Gute zu thun, das Böſe zu meiden (deliberatio). Auch dieſer Entſchluß iſt dem

333) Richard de statu interioris hominis, c. 7—11. vergl. Schröckh, K. G. Th. 29, S. 277. Tennemann, G. d. Ph. Th. 8, Abth. 1. S. 244 fgg.

Menschen durch den Fall geraubt, und kann nur durch die Gnade Gottes wiedergegeben werden. Endlich die Ungesundheit bezieht sich hauptsächlich auf die sinnliche Begierde. Die Gesundheit des Körpers wie des Geistes beruht nehmlich auf dem richtig abgemessenen Verhältniß der verschiedenen Kräfte. Die Gesundheit der Seele oder die Tugend beruht daher auf der Ordnung und dem rechten Maaße der Affecten. Durch die Sünde ist dieß gestört, indem die sinnliche Begierde das Uebergewicht erhalten, und daß Maaß des Rechts durchbrochen hat. Diese Gesundheit kann nur durch Erleuchtung und Stärkung von Oben wiederhergestellt werden [334]).

Aus diesem Zustande des Menschen nach dem Falle ergiebt sich folgende Ansicht von dem gegenseitigen Verhältniß der göttlichen Gnade zu der eigenen Kraft des Menschen. Zu dem Werke der Rechtfertigung ist die Mitwirkung durchaus nothwendig. Ohne Gottes Beystand würden wir ver-

334) Diese ganze Darstellung des Zustandes des Menschen nach dem Falle findet sich in der angeführten Schrift Richards: de statu interioris hominis. Vergl. Tennemann, S. 276 fgg. Stäudlin, Seite 431 fgg.

gebens unſere Kräfte nach dieſem Ziele anſtrengen. Denn was vermag der Menſch ohne Gott durch ſich ſelbſt, der nicht einmal ſagen kann: Herr Jeſus, ohne Beyſtand des heiligen Geiſtes? Gott iſt es, der alles in allem in uns wirkt, indem er jedem Einzelnen von ſeinen Gaben mittheilt nach ſeinem Willen. Jedoch das Werk der Rechtfertigung verlangt auch unſere Einwilligung. Dieſe geſchieht durch die Freyheit des Willens. Denn wenn wir nichts thun bey dieſem Werke, ſo flehen wir vergebens den Beyſtand Gottes an. Wir dürfen von Gott alſo nicht das Thun, ſondern nur den Beyſtand zum Thun hoffen. Ebenſo aber würde ſich derjenige vergebens auf die Freyheit des Willens ſtützen, der ſich nicht auch zugleich auf den göttlichen Beyſtand ſtützte. Daraus geht nun hervor, daß die Rechtfertigung nur dadurch vollbracht werden kann, daß der Schöpfer mit ſeinem Geſchöpf zuſammenwirkt. Sie iſt das Werk der eigenen Thätigkeit und der göttlichen Gnade; der eigenen Entſchließung und der göttlichen Einwirkung. Von der Seite des Menſchen iſt ſchon das Wollen des Guten, ſo viel als gut ſeyn, dieſer macht uns gerecht oder ungerecht[335]).

335) Richardus de arca mystica, L. III, c. 16.

Darauf gründet ſich auch die Zurechnung und das Verdienſt des Menſchen. Denn es würde wunderbar und unbegreiflich ſcheinen, wie dasjenige, was nur eine Wirkung der göttlichen Gnade in uns iſt, uns doch als Verdienſt zugerechnet werden

---

„Numquam opus justificationis perficitur, si creator non cooperatur. Nos sine ejus adjutorio nitentes de nostris viribus si praesumimus, frustra laboramus. Quid enim sine ipso per memetipsum potero, qui nec saltem dicere possum: Domine Jesu, nisi in spiritu sancto? Ipse utique est qui operatur omnia in omnibus, dividens singulis prout vult. Verumtamen in justificationis nostrae opus voluntarium consensum requirit Deus. Si enim nos in hujusmodi opere nihil facimus, frustra ejus adjutorium imploramus, falsoque eum adjutorem vocamus. — Patet ergo quod hoc opus a duobus perficitur, in quo creaturae suae creator cooperatur. Opus itaque est in hoc opere, propria industria et divina gratia. Frustra enim quispiam libero arbitrio innititur, nisi divino adjutorio fulciatur. Perficitur autem justificatio nostra ex deliberatione propria et inspiratione divina. Solum enim justa velle, est jam justum esse. Ex sola siquidem voluntate recte justi vel injusti dicimur; quamvis ex operatione in utrumque adjuvamur.“

könnte, wenn die göttliche Einwirkung nicht unbeschadet der Freyheit des Willens und ganz ohne Zwang geschähe. Die Einwilligung des Willens in die Mitwirkung der göttlichen Gnade macht also das Verdienst des Menschen aus [336]). — Der Beystand Gottes geschieht auf doppelte Weise, nehmlich innerlich, durch geheime Einwirkung, äußerlich, durch Vollbringung seiner Werke [337]). Die erstere bezieht sich theils auf die Erkenntniß, theils auf die Neigung; denn durch Gottes Einwirkung erkennen wir die Wahrheit und lieben

336) A. a. O. c. 24. „Miro quodam incomprehensibilique modo sic nobis suae voluntatis beneplacitum inspirat (sc. Deus) ut juste nobis ad meritum reputari debeat, quicquid bonitatis ejus in nobis gratia imprimit vel reformat. Salvo enim humanae voluntatis arbitrio, et omnino absque ulla coactione quaelibet bona voluntas per inspirantem gratiam in divinae voluntatis complacitum conflatur, et idcirco homini ad retributionum gloriam cumulatur, quicquid ex libero mentis consensu in ipsa divinitus agitur.“

337) A. a. O. c. 16. „Duobus autem modis nobis Deus cooperatur: interius videlicet et exterius. Interius per occultam inspirationem, exterius per manifestam operum suorum administrationem.“

wir das Gute [338]). Die Art der göttlichen Wirksamkeit im Menschen ist für menschliche Vernunft unbegreiflich. Daß die göttliche Gnade in uns wirke, das lehrt uns, außer der Autorität der heiligen Schrift, die tägliche Erfahrung unserer Schwäche und die offenbare Wirkung der göttlichen Kraft selbst. Wenn wir oft eine und dieselbe Sache bald vermögen, bald nicht, so ist dieß die Wirkung der göttlichen Gnade, die uns bald mitgetheilt, bald entzogen ist. Ueber die Wirklichkeit der göttlichen Gnade dürfen wir also nicht zweifeln, wenn wir auch die Art ihrer Wirksamkeit nicht begreifen können [339]).

Jedoch Richard gab seinem Mysticismus noch

338) A. a. O. c. 24.

339) A. a. O. c. 17. „Quomodo divinae inspirationis modum intelligentia humana comprehendat, cum Deus in evangelio suo de ejusdem rei incomprehensibilitate admoneat? — Docemur itaque de gratiae divinae adjutorio per auctoritatem scripturarum, quod et ipsi probamur per quotidianum nostrae infirmitatis defectum et per manifestum cooperantis ipsius effectum. — Patet itaque quod de divinae gratiae adjutorio minime nos liceat dubitare, quamvis cooperationis ejus modos minime possimus comprehendere.“

eine bestimmtere, eigenthümliche Gestalt, indem er ihm eine wissenschaftliche Form und philosophische Begründung zu geben sucht. Dieß thut er vorzüglich in zwey Schriften, welche beyde die Contemplation, als das Ziel alles Mysticismus zum Gegenstand haben: de duodecim Patriarchis s. de minori contemplatione und de arca mystica s. de contemplatione [340]).

Einen doppelten Zweck des menschlichen Lebens leitet Richard von der doppelten Anlage des Menschen ab. Jedem vernünftigen Geist ist eine doppelte Kraft von Gott gegeben, Vernunft und Neigung (affectio). Durch die Vernunft unterscheiden wir, durch die Neigung lieben wir. Die Vernunft führt zur Wahrheit, die Neigung

340) Die arca mystica, d. i. die Bundeslade Mosis, bedeutet nach der mystischen Deutung Richards die mystische Anschauung oder die Contemplation. Ueber diese, sagt er im Anfang seines Werkes, sey zwar schon vieles nach allegorischer Deutung, d. h. in Beziehung auf Christum, gesagt worden, allein es sey nicht überflüssig denselben Gegenstand auch nach moralischer Erklärung zu behandeln, nehmlich in Beziehung auf den Menschen, dessen sittliche Anlage und Bestimmung. Vergl. De arca myst. L. I, c. 1.

zur Tugend. Aus der Vernunft entstehen gute Rathschläge, aus der Neigung fromme Wünsche; aus der erstern geistliche oder religiöse Gesinnung, aus der letztern geordnete Triebe. Vermöge der Vernunft also ist der Zweck des Menschen, Weisheit, vermöge der Neigung, Tugend [341]). Diese beyden Zwecke des Menschen stehen in engem Zusammenhang untereinander. Zwar wird die Weisheit mehr geliebt als die Tugend, weil diese nur Mühe und Entsagung giebt, die Weisheit aber Genuß [342]). Allein dagegen ist auch die Tugend leichter zu erwerben als die Weisheit, denn

341) De XII patriarchis c. 3. „Omni spiritui rationali gemina quaedam vis data est a Deo: Ratio, qua discernamus, affectio qua diligamus. Ratio ad veritatem, affectio ad virtutem. — Ex ratione oriuntur consilia recta, ex affectione desiderii sancta. Ex illa spirituales sensus, ex ista ordinati affectus. Ex ista denique omnis virtus, ex illa veritas omnis.

342) Dieß gegenseitige Verhältniß der Weisheit und Tugend wird unter dem Bilde der beyden Frauen Jakobs, Lea und Rachel, von Richard dargestellt. Lea, bedeutet die Tugend und heißt daher lippa et laboriosa, Rachel, die Weisheit, ist formosa et dulcis. S. A. a. O. c. 1 u. 2.

tugendhaft können alle seyn, die es wollen, weil die Tugend wahrhaft lieben schon selbst die Tugend ist. Die Weisheit aber wird doch nur von wenigen erreicht, obgleich sie von vielen geliebt und erstrebt wird [343]). Der Weg zur Weisheit geht nur durch die Tugend, allein eben so kann nur das Streben nach Weisheit uns zur Tugend leiten, und nur in der Weisheit kann die Tugend zu ihrer Vollendung gelangen. Auf der einen Seite muß nehmlich das Herz erst gereinigt seyn von der bösen Lust und der sinnlichen Begierde, ehe es einer höheren und reineren Erkenntniß göttlicher Dinge fähig ist [344]), auf der andern Seite wird das menschliche Herz eben durch die Betrachtung himmlischer Dinge am besten gereinigt von der Weltlust, und eine vollkommene Tugend ist nur in dem Zustand einer unverhüllten Anschauung

343) A. a. O. c. 2. „Omnes justi esse potuissent, si esse justi perfecte voluissent. Justitiam enim perfecte diligere est jam justum esse. Sapientiam vero et multum diligere potes, et ipsa carere potes."

344) A. a. O. c. 4. In diesem Sinn deutet es Richard, daß Jacob zuerst die Lea erhielt, da er doch um Rachel geworben hatte. Vergl. Ebend. c. 14.

Gottes möglich [345]). Richard ſtimmt alſo nach dieſer Anſicht darin mit allen Myſtikern ſeiner Zeit, und nahmentlich mit Bernhard von Clairveaux überein, daß er von dem Praktiſchen zu dem Speculativen fortſchreitet, oder daß er durch den Willen auf den Verſtand zu wirken ſucht; aber er gehört deswegen nicht zu den einſeitigen praktiſchen Myſtikern, ſondern ſein Myſticismus hat vielmehr eine vorherrſchende Richtung auf die Speculationen. Die Tugend erſcheint bey ihm immer mehr als Mittel, um zu dem höheren Ziele des Weisheit zu gelangen, oder wenigſtens hat ſie immer eine untergeordnetere Stelle, als die Weisheit.

---

345) De arca mystica, L. I, c. 1. „De sapientia non dubito quin ipsa sit, quae vincit malitiam. Scio nihilominus quod quicunque sanati sunt ab initio, per sapientiam sanati sunt. Sed et hoc satis constat, neminem posse placere Deo, nisi fuerit sapientia cum eo. Quis dubitet ad sanctificationem pertinere, hominem mundari ab omni immunditia sua, et mentem cujuslibet purgari immunditia, malitia et nequitia? Purgatur autem per sapientiam, quando fortior superveniens vincit malitiam.“ — Ebend. „Per veritatis sane contemplationem homo et eruditur ad justitiam, et consummatur ad gloriam.“

Diese beyden menschlichen Zwecke gehen nun zwar aus der natürlichen Anlage des Menschen hervor, aber bey beyden liegt dennoch ihr höchstes Ziel über die Natur des Menschen hinaus. Für beyde nehmlich muß der Mensch in der sinnlichen Natur des Menschen zu streben anfangen und sich von da aus allmählig immer höher bis über sich selbst hinaus erheben. So dient der Vernunft die Einbildungskraft, der Neigung die Empfindung. Beyde dienen als Vermittlerinnen zwischen dem Geistigen und dem Sinnlichen. Ohne Einbildungskraft wüßte die Vernunft nichts, ohne Empfindung fühlte die Neigung nichts. Die Vernunft könnte sich nie zu der Erkenntniß des Unsichtbaren erheben, wenn ihr nicht ihre Dienerin, die Einbildungskraft, das Sichtbare zeigte. Durch Vergleichung erhebt sie sich von dem Sichtbaren zu dem Unsichtbaren empor. Das Sichtbare sieht nur das Auge des Fleisches, das Unsichtbare das Auge des Geistes. Das erstere ist äußerlich, das letztere innerlich. Beyde wären ohne Verbindung untereinander, wenn nicht die Einbildungskraft die Vermittlerin wäre zwischen Vernunft und Sinn, indem sie das äußerlich Wahrgenommene der Vernunft innen mittheilt. Die Empfindung aber entzündet sinnliche Begierden, und führt der Neigung

die Gegenstände zu, welche ihr theils angenehm, theils unangenehm sind [346]). Allein die Weisheit endigt zuletzt in der unmittelbaren Anschauung oder Contemplation, deren höchste Grade über die Vernunft erhaben sind [347]), und die Tugend erreicht zuletzt ihre höchste Vollkommenheit in einem Heraustreten des Geistes aus sich selbst, so daß das ganze menschliche Gemüth in Sehnsucht, Liebe und Hingebung an Gott gleichsam über sich selbst hinausgeht und in Gott übergeht [348]).

Diesen beyden Zeitpunkten des Mysticismus gemäß, läßt sich der Mysticismus Richards in einen moralischen und speculativen Mysticismus eintheilen, deren jeden wir besonders betrachten wollen.

1) Bey dem moralischen Mysticismus müssen wir immer den Gesichtspunkt im Auge behalten, daß das Ziel desselben ein übernatürliches sey, und daß daher auch die Mittel dazu nur darauf abzwecken müssen, sich von der Macht der

346) De XII patriarchis, c. 5.

347) A. a. O. c. 73. 74. 82. De arca myst. L. IV. c. 1 fgg. Diese Contemplation wird weiter unten noch genauer nach ihren Graden dargestellt werden.

348) De arca myst. L. V, c. 6.

andern, und ſtrebt ohne Ende nach Befriedigung und Genuß [333]). Die Folgen der Sünde in Bezug auf dieſe drey Grundkräfte ſind: Schwäche, Verfinſterung und Ungeſundheit. Schwäche in Bezug auf die Freyheit des Willens. Nicht die Freyheit ſelbſt, ſondern nur ihre Kraft hat der Menſch durch die Sünde verloren. Damit wird die Freyheit keinesweges aufgehoben. Denn die Tugend entſteht aus Kraft, das Laſter aus Schwäche, nicht aus Nothwendigkeit. Zu beyden, zum Guten wie zum Böſen, iſt die Einwilligung des Willens nöthig. Aus Freyheit alſo kann der Menſch Böſes thun, aber ſeine Schwäche hindert ihn, ohne Gottes Beyſtand, das Gute zu vollbringen. Die Verdunkelung bezieht ſich auf den Rathſchluß. Der Menſch kann nehmlich nicht mehr das Gute und Böſe unterſcheiden. Doch zum Rathſchluß gehört nicht allein das Urtheil über gut und böſe, ſondern auch der überlegte Entſchluß, daß Gute zu thun, das Böſe zu meiden (deliberatio). Auch dieſer Entſchluß iſt dem

333) Richard de statu interioris hominis, c. 7—11. vergl. Schröckh, K. G. Th. 29, S. 277. Tennemann, G. d. Ph. Th. 8, Abth. 1. S. 244 fgg.

Darauf gründet ſich auch die Zurechnung und das Verdienſt des Menſchen. Denn es würde wunderbar und unbegreiflich ſcheinen, wie dasjenige, was nur eine Wirkung der göttlichen Gnade in uns iſt, uns doch als Verdienſt zugerechnet werden

---

„Numquam opus justificationis perficitur, si creator non cooperatur. Nos sine ejus adjutorio nitentes de nostris viribus si praesumimus, frustra laboramus. Quid enim sine ipso per memetipsum potero, qui nec saltem dicere possum: Domine Jesu, nisi in spiritu sancto? Ipse utique est qui operatur omnia in omnibus, dividens singulis prout vult. Verumtamen in justificationis nostrae opus voluntarium consensum requirit Deus. Si enim nos in hujusmodi opere nihil facimus, frustra ejus adjutorium imploramus, falsoque eum adjutorem vocamus. — Patet ergo quod hoc opus a duobus perficitur, in quo creaturae suae creator cooperatur. Opus itaque est in hoc opere, propria industria et divina gratia. Frustra enim quispiam libero arbitrio innititur, nisi divino adjutorio fulciatur. Perficitur autem justificatio nostra ex deliberatione propria et inspiratione divina. Solum enim justa velle, est jam justum esse. Ex sola siquidem voluntate recte justi vel injusti dicimur; quamvis ex operatione in utrumque adjuvamur.“

könnte, wenn die göttliche Einwirkung nicht unbeschadet der Freyheit des Willens und ganz ohne Zwang geschähe. Die Einwilligung des Willens in die Mitwirkung der göttlichen Gnade macht also das Verdienst des Menschen aus [336]). — Der Beystand Gottes geschieht auf doppelte Weise, nehmlich innerlich, durch geheime Einwirkung, äußerlich, durch Vollbringung seiner Werke [337]). Die erstere bezieht sich theils auf die Erkenntniß, theils auf die Neigung; denn durch Gottes Einwirkung erkennen wir die Wahrheit und lieben

336) A. a. O. c. 24. „Miro quodam incomprehensibilique modo sic nobis suae voluntatis beneplacitum inspirat (sc. Deus) ut juste nobis ad meritum reputari debeat, quicquid bonitatis ejus in nobis gratia imprimit vel reformat. Salvo enim humanae voluntatis arbitrio, et omnino absque ulla coactione quaelibet bona voluntas per inspirantem gratiam in divinae voluntatis complacitum conflatur, et idcirco homini ad retributionum gloriam cumulatur, quicquid ex libero mentis consensu in ipsa divinitus agitur."

337) A. a. O. c. 16. „Duobus autem modis nobis Deus cooperatur: interius videlicet et exterius. Interius per occultam inspirationem, exterius per manifestam operum suorum administrationem."

gung jedoch von dem Willen unterſcheiden. Der Wille iſt nur die Wirkung der menſchlichen Natur, der natürliche Trieb, die Ueberlegung iſt die Wirkung der Abſicht und des vernünftigen Entſchluſſes, die überlegte Thätigkeit. Der Wille iſt mit einem Worte das natürliche, angeborne Gute, die Ueberlegung das erworbene Gute. Die Ueberlegung iſt die verſtändige Lenkung des Willens, der Bezähmer der Triebe, der Gebieter und Regent des Menſchen [351]). Die Ueberlegung iſt alſo das Princip der Moral, denn ſie enthält eben ſo wohl die Regel für die ſittlichen Handlungen, als die Kraft dieſe danach zu lenken. Die Tugenden ſelbſt werden in Laſter verwandelt, wenn ſie nicht durch die Ueberlegung gelenkt werden [352]). Auf dieſe

351) De arca mystica L. III, c. 18. „Ad voluntatem pertinet quod in mente agitur ex sola operatione naturae, ad istam autem, quod in ipsa agitur ex operatione industriae. Ad illam spectat quaelibet animi vis ipsi naturaliter insita, ad istam quaelibet animi virtus per industriam comparata. Ad illam denique quilibet animi motus qui naturali quodam impulsu agitur, ad istam autem quaelibet animi virtus, quae rationali quodam dispositionis moderamine ducitur.“

352) De XII patriarchis c. 66.

Weise werden von Richard die sieben Hauptneigungen, nehmlich Hoffnung, Furcht, Freude, Schmerz, Haß, Liebe und Schaam, als sieben Haupttugenden dargestellt, wenn sie geordnet sind, als Hauptlaster, wenn sie ihre Gränzen überschreiten [353]). Zu der Besserung gehört nothwendig zweyerley, das Bewußtseyn der eigenen Schuld, und Entfernung von allem Irdischen. Das erstere äußert sich zuerst nur als Furcht vor der Strafe, welche mit Demüthigung seiner selbst verbunden ist. Daraus entsteht die zweyte, höhere Tugend, der Schmerz, d. i. die Reue und Zerknirschung über die eigene Sündhaftigkeit. Aus dieser geht die Hoffnung hervor, nehmlich die Hoffnung auf Vergebung der Sünden; und diese führt zur Liebe, gegen Gott und Tugend, die sich als Lob Gottes für seine Wohlthat, und Bekenntniß unserer Unwürdigkeit und Sündhaftigkeit äußert [354]). Die Liebe zu dem Himmlischen kann nicht rein und vollkommen seyn, so lange der Sinn des Men-

353) De XII patr. c. 7 fgg. Die 12 Söhne Jakobs werden als 12 Haupttugenden dargestellt, und nach ihrer Abkunft von Lea, Rachel, und zwey Sklavinnen Jakobs, in Form eines Stammbaums entwickelt.

354) A. a. O. c. 8 — 12.

anderen mannichfachen Formen an andern Orten ſeiner Schriften von Richard dargeſtellt.

2) Der ſpeculative Myſticismus beſteht vorzüglich in einer ſyſtematiſchen und möglichſt vollſtändigen Beſchreibung der Contemplation, als dem letzten Ziele des Myſticismus [359].

Richard beginnt ſeine Betrachtung mit der Feſtſtellung des Unterſchieds zwiſchen Denken (cogitatio), Forſchen (meditatio) und Schauen (contemplatio). Dieſe drey verſchiedenen Arten die Dinge wahrzunehmen ſind nicht dem Inhalt, ſondern der Form nach unterſchieden. Ein und derſelbe Gegenſtand wird auf verſchiedene Weiſe von einem jeden derſelben wahrgenommen; eine und dieſelbe Wahrheit wird von ihnen auf verſchiedenem Wege gefunden [360]. Das Denken ſchweift

359) Dieſem Gegenſtand hat Richard eine eigene Schrift gewidmet: de arca mystica s. de contemplatione. Vorbereitend iſt auch ſchon de XII patriarchis davon die Rede.

360) De arca mystica, L. I, c. 3. „Multum a se invicem haec tria in modo differunt, quamvis quandoque in materia conveniant. De una siquidem eademque materia aliter cogitatio, aliter meditatio, longeque aliter agit contemplatio.“ Vergl. De XII patriarchis c. 87. „Divina reve-

langsam und unsicher durch mancherley Abwege von einem Gegenstand zum andern, ohne Rücksicht auf Erreichung seines Gegenstandes; das Forschen strebt mit großer Beharrlichkeit und Anstrengung, oft durch große Mühseligkeiten und Hindernisse hindurch, dem Ziele, auf das es gerichtet ist, zu; das Schauen bewegt sich mit freyem Fluge und ausgezeichneter Beweglichkeit, wohin es der Trieb des Geistes führt, schwingt sich leicht zu dem Höchsten empor, und breitet sein Licht von einem Punkt über unzählige Gegenstände aus. Das Denken ist ohne Anstrengung, aber es giebt auch keine Früchte, das Forschen erfordert Mühe und führt auch Früchte mit sich, das Schauen ist zwar ohne Mühe aber dennoch reich an Früchten [361]). Der Grund dieser Verschiedenheit der Wahrnehmungsarten liegt in der Verschiedenheit der Erkenntnißkräfte des Menschen. Dem Menschen dient nehmlich die Einbildungskraft zur Vorstellung der äußeren, sichtbaren Gegenstände, die Vernunft, um die unsichtbaren Ursachen der sichtbaren Dinge, und die unsichtbaren nach

latio et humana ratiocinatio in una veritatis attestatione consentiunt.“

361) De arca mystica L. I, c. 5.

Gründen, Begriffen, und Schlüssen zu erforschen, und die Intelligenz, zur unmittelbaren Wahrnehmung der geistigen und göttlichen Dinge [362]). Aus der Einbildung nun geht das Denken, aus der Vernunft das Forschen, aus der Intelligenz das Schauen hervor. Daraus ergiebt sich, daß das Denken bloß in einem zwecklosen Spiele mit Vorstellungen und Bildern von Gegenständen aus der sichtbaren Welt besteht; das Forschen dagegen auf das Unsichtbare gerichtet ist, das es aber nur mittelbar erreichen kann, und zu dessen

362) A. a. O. L. III, c. 8. Diese dreyfache Erkenntnißkraft ist hier unter dem Bilde eines dreyfachen Himmels, der im Gemüth des Menschen läge, dargestellt. In dieser Beziehung heißt es: „Et ut triplex coelum congrua possimus distinctione discernere, primum dicatur imaginabile, secundum rationale, tertium intellectuale. Tenet itaque imaginatio vicem primi coeli, ratio secundi, intelligentia vero tertii. — In primo itaque coelo continentur omnium rerum visibilium imagines et similitudines; ad secundum vero pertinent visibilium omnium rationes, diffinitiones et invisibilium investigationes; ad tertium autem spectant spiritualium operum et divinorum comprehensiones et contemplationes.“

könnte, wenn die göttliche Einwirkung nicht unbeschadet der Freyheit des Willens und ganz ohne Zwang geschähe. Die Einwilligung des Willens in die Mitwirkung der göttlichen Gnade macht also das Verdienst des Menschen aus [336]). — Der Beystand Gottes geschieht auf doppelte Weise, nehmlich innerlich, durch geheime Einwirkung, äußerlich, durch Vollbringung seiner Werke [337]). Die erstere bezieht sich theils auf die Erkenntniß, theils auf die Neigung; denn durch Gottes Einwirkung erkennen wir die Wahrheit und lieben

336) A. a. O. c. 24. „Miro quodam incomprehensibilique modo sic nobis suae voluntatis beneplacitum inspirat (sc. Deus) ut juste nobis ad meritum reputari debeat, quicquid bonitatis ejus in nobis gratia imprimit vel reformat. Salvo enim humanae voluntatis arbitrio, et omnino absque ulla coactione quaelibet bona voluntas per inspirantem gratiam in divinae voluntatis complacitum conflatur, et idcirco homini ad retributionum gloriam cumulatur, quicquid ex libero mentis consensu in ipsa divinitus agitur."

337) A. a. O. c. 16. „Duobus autem modis nobis Deus cooperatur: interius videlicet et exterius. Interius per occultam inspirationem, exterius per manifestam operum suorum administrationem."

Wahrnehmungsarten manches allen dreyen, manches zweyen derselben gemeinschaftlich ist, so kann auch eine in die andere übgehen. So kann das Denken in ein Forschen übergehen, wenn der gedachte Gegenstand unsere Begierde reizt, das Forschen kann in Schauen verwandelt werden, wenn die längst gesuchte Wahrheit gefunden ist und uns Bewunderung und Entzücken entlockt [365]).

Das Schauen bezieht sich immer auf Dinge die ihrer Natur nach deutlich, oder durch Erforschung allgemein bekannt, oder durch göttliche Offenbarung klar sind. Im Speciellen gehören ihm zwar eigentlich die höheren, durch reine Anschauung erkannten Gegenstände. Doch gehören auch alle die niederen Gegenstände des Denkens und Forschens mit in das Gebiet der Anschauung. Die Intelligenz nehmlich nimmt die oberste Stelle im Menschen ein, die Vernunft die mittlere, die Einbildungskraft die unterste. Die Gegenstände des niederen Sinnes gehören aber immer auch zugleich mit in das Gebiet des höheren, so daß alles, was die Einbildungskraft in sich enthält, auch in

patus, cogitatio autem est improvidus animi respectus ad evagationem pronus."

365) A. a. O. c. 4.

der Vernunft enthalten seyn muß, und so auch alles von der Vernunft in der Intelligenz. So kommt es, daß das Schauen im weiteren Sinne auch das Denken und Forschen mit in sich faßt, und daß es, bey seinen mannichfachen Bewegungen, auch durch die Einbildungskraft und die Vernunft hindurchgeht [366]).

Daher konnte auch Richard bey seiner Eintheilung der Anschauung, zwey Arten derselben dem Gebiet der Einbildungskraft, zwey der Vernunft und zwey der Intelligenz zuertheilen, obgleich er oben die Anschauung der Intelligenz allein zugeschrieben hatte [367]).

Die sechs Grade der Anschauung sind nehmlich folgende: 1) in der Einbildungskraft und nach derselben, 2) in der Einbildungskraft nach der Vernunft, 3) in der Vernunft nach der Einbildungskraft, 4) in der Vernunft nach der Vernunft, 5) über die Vernunft aber nicht gegen die Vernunft, 6) über die Vernunft und scheinbar gegen die Vernunft [368]). Die beyden ersten Grade, welche der Einbildungskraft angehören, beziehen

366) A. a. O. c. 3 und 5.
367) A. a. O. c. 7.
368) A. a. O. c. 6.

ſich bloß auf ſinnliche Gegenſtände (sensibilia), die zwey folgenden gehören der Vernunft an und beziehen ſich auf unſichtbare der Vernunft begreifliche Gegenſtände (intelligibilia), die zwey folgenden gehören der Intelligenz und enthalten unſichtbare und der menſchlichen Vernunft unbegreifliche Gegenſtände (intellectibilia) [369].

Der erſte Grad alſo betrachtet die körperlichen, ſinnlich wahrnehmbaren Gegenſtände, deren Schönheit und Güte uns zur Bewunderung des Schöpfers und zum Entzücken darüber emporhebt. Wir folgen hier lediglich der Einbildungskraft, indem wir ohne Schlüſſe und Beweiſe, dem freyen Schwunge des Geiſtes folgen, wohin ihn die Bewunderung der Gegenſtände zieht [370]. Allein bey

369) A. a. O. c. 7. „Sensibilia dico quaelibet visibilia et sensu corporeo perceptibilia; intelligibilia dico invisibilia et humanae rationi comprehensibilia; intellectibilia invisibilia et humanae rationi incomprehensibilia.“

370) A. a. O. c. 6. „In imaginatione contemplatio nostra tunc proculdubio versatur, quando rerum istarum visibilium forma et imago in considerationem adducitur, cum obstupescentes attendimus, et attendentes obstupescimus, corporalia ista quae sensu corporeo haurimus, quam sint

dem großen Umfang und der Mannichfaltigkeit dieſer ſichtbaren Dinge, iſt es nothwendig ſich vor der Betrachtung derjenigen Dinge zu hüten, welche das Herz beflecken, uns zum Irdiſchen herabziehen, und mit weltlicher Luſt entzünden könnten, und dagegen nur das Gute und Nützliche, was zur Ehre Gottes dient und zur Tugend führt, auszuwählen [371]). Dieſer erſte Grad des Schauens wird wiederum einmal in drey, dann in ſieben Unterabtheilungen eingetheilt. In drey Theile, in ſo fern die geſammte ſichtbare Welt aus dreyerley beſteht, aus Sachen, Werken und Sitten. Als Sachen wird die Materie betrachtet, als Werke, die äußere Beſchaffenheit oder die Form, als Sitten, die innere Beſchaffenheit oder die Na-

multa, quam magna, quam diversa, quam pulchra, vel jucunda. Et in his omnibus creaturis illius supperessentiae potentiam, sapientiam, munificentiam mirando veneramur, et venerando miramur. Tunc autem contemplatio nostra in imaginatione versatur, et secundum solam imaginationem formatur, quando nihil argumentando quaerimus vel ratiocinando investigamus, sed libere mens nostra huc illucque discurrit, quo eam in hoc spectaculorum genere admiratio rapit."

371) A. a. O. L. II, c. 1.

tur [372]). In sieben Grade wird er eingetheilt auf folgende Weise: 1) die Bewunderung, welche aus der Betrachtung des Inhaltes hervorgeht, 2) die Bewunderung aus der Betrachtung der Form, 3) aus der Betrachtung der Natur, 4) der Werke, die aus der Wirksamkeit der Natur entstanden sind, 5) der Werke der Thätigkeit, 6) der menschlichen Einrichtungen, 7) der göttlichen Einrichtungen [373]).

Der zweyte Grad des Schauens wendet auf dieselben Gegenstände, welche die Einbildungskraft uns vorhält, die Vernunft an, indem sie von dem Aeußerlichen und Sichtbaren, den innern, unsichtbaren Grund in der Vernunft sucht. Im ersten Grade also wurden nur die Sachen selbst betrachtet, hier wird ihr Grund, Ordnung, Einrichtung, Ursache, Beschaffenheit und Nutzen untersucht, und mit Staunen und Frohlocken betrachtet [374]).

372) A. a. O. L. II, c. 3. 4. 5.

373) A. a. O. L. II, c. 6.

374) A. a. O. L. I, c. 6. „Secundum autem genus contemplationis est, quod in imaginatione quidem consistit, secundum rationem tamen formatus atque procedit; quod fit quando ad ea, quae in imaginatione versamur, rationem quaerimus et invenimus, immo inventam et notam in con-

Dieß iſt auch der vorzüglichſte Gegenſtand der weltlichen Philoſophie; allein ſie unterſcheidet ſich dadurch von dieſem Grad der Anſchauung, daß die Philoſophie die Urſachen der Dinge nur äußerlich, wieder aus der Natur, vom Zufall, von den nothwendigen Naturgeſetzen u. ſ. w. ableitet, die Anſchauung die Urſachen innerlich, in Gott, deſſen Weisheit, Güte, Allmacht u. ſ. w. ſucht [375]).

---

sideratione cum admiratione adducimus. In illo itaque res ipsas, in isto earum rationem, ordinem, dispositionem et uniuscujusque rei causam, modum et utilitatem rimamur, speculamur, miramur. Haec itaque contemplatio in imaginatione, sed secundum rationem consistit, quod circa ea quae in imaginatione versantur, ratiocinando procedit; et quamvis juxta aliquid in ratione haec etiam contemplatio consistere videatur, in qua visibilium ratio quaeritur, recte tamen in imaginatione consistere dicitur, quod quicquid in ea ratiocinando quaerimus vel invenimus, ad illa proculdubio accommodamus, quae in imaginatione versamus."

375) A. a. O. L. II, c. 9. „Longe aliud est, latentes rerum causas secundum physicam rationem investigare et adstruere, et longe aliud divinorum judiciorum rationem non ignorare. Ad hanc utique penitus defecerunt (philosophi) pu-

So führt also auch diese Anschauung der sichtbaren Dinge, durch ihre Gründe, zur Betrachtung und Bewunderung des unsichtbaren, höchsten Wesens.

Der dritte Grad der Anschauung erhebt sich von der Aehnlichkeit der sichtbaren Dinge zu der Betrachtung der unsichtbaren. Diese Anschauung besteht in der Vernunft, weil sie nur auf dasjenige, was über die Einbildungskraft hinausliegt, nehmlich auf das Unsichtbare, gerichtet ist, sie wird aber der Einbildungskraft gemäß gebildet, weil durch sie die Aehnlichkeit sichtbarer Dinge auf unsichtbare angewendet, und dadurch ihre Erkenntniß bewirkt wird. Von den Bildern der Einbildungskraft werden die Vernunftwahrheiten abgeleitet [376]). Hier erhebt sich der Mensch

---

tantes casu potius quam divino nutu omnia accidere, sacrantesque aram fortunae, crediderunt Deum res humanas minime curare. Nos autem — attendamus quomodo in sapientia sua fecit haec omnia, quomodo sapientia sua fundavit terram, et stabilivit coelos prudentia etc.“

376) A. a. O. L. I, c. 6. „Tertium contemplationis genus esse diximus, quod in ratione secundum imaginationem formatur. Hoc autem contemplationis genere veraciter tunc utimur, quando per rerum visibilium similitudinem in rerum in-

zuerst aus den Fesseln der Sinnlichkeit zu der Freyheit, und dem Licht des geistigen Lebens, dem er eigentlich angehört. Das Mittel dazu sind die sichtbaren Dinge. Diese haben nehmlich mehr oder weniger Aehnlichkeit mit dem Unsichtbaren [377]). Sie dienen nicht allein dem Nutzen dieses Lebens,

visibilium speculationes sublevamur. Haec vero speculatio in ratione consistit, quod his solis quae imaginationem excedunt, per intentionem et investigationem insistit, quod solis invisibilibus intendit; his solis maxime quae per rationem comprehendit. Sed secundum imaginationem idcirco formari dicitur, quod ex rerum visibilium imaginatione in hac speculatione similitudo trahitur, unde in rerum invisibilium investigationem animus adjuvetur. Et recte quidem haec contemplatio in ratione quidem, sed secundum imaginationem esse dicitur, quamvis ratiocinando promoveatur, quod omnis ejus ratiocinatio et argumentatio ab imaginatione fundamentum capit, et ab imaginabilium proprietate investigationis et assertionis suae rationem trahit."

377) A. a. O. L. II, c. 12. „Habent autem corporea omnia ad invisibilia bona similitudinem aliquam; sed alia infimam quandam et valde longinquam et paene extraneam, alia autem viciniorem et manifestiorem."

vorgebrachten Beschaffenheit [382]). Eine zweyte Eintheilung dieses Grades beruht darauf, daß die Betrachtung des Unsichtbaren sich theils auf unsichtbare Güter, theils auf unsichtbare Substanzen bezieht [383]).

Der vierte Grad der Anschauung ist der, wo der Geist sich gänzlich von der Einbildungskraft trennt, und nur auf die Gegenstände gerichtet ist, welche der Einbildungskraft fremd sind, und die allein die Vernunft durch Schlüsse begreift. Dieß geschieht, wenn wir Unsichtbares, das wir aus Erfahrung wissen oder durch Intelligenz kennen lernen, zum Gegenstand unserer Betrachtung machen, und daraus zur Liebe des Himmlischen und zur Anschauung des Ueberirdischen aufsteigen. Diese Anschauung besteht in der Vernunft, weil sie, entfernt von allem Sinnlichen, nur auf das Unsichtbare, welches der Vernunft erkennbar ist, gerichtet ist. Sie geht aber auch allein durch die Vernunft, weil diese Gegenstände über die Erfahrung hinausliegen, und nur durch Schlüsse der Vernunft erkannt werden [384]). Der

382) A. a. O. L. II, c. 15.

383) A. a. O. L. II, c. 16.

384) A. a. O. L. I, c. 6. „Quartum genus contem-

Geiſt erhebe ſich alſo hier zuerſt in das Gebiet des rein Geiſtigen, zur reinen Erkenntniß des Geiſtigen, in den Menſchen wie in den Engeln. Durch Entfernung der Phantaſie werden alle irdiſchen Bilder und Vorſtellungen aus der Erkenntniß entfernt. Je mehr wir unſern Geiſt von allen irdi-

---

plationis est, quod in ratione et secundum rationem formatur, quod utique fit, quando semoto omni imaginationis officio illis solis animus intendit, quae imaginatio non novit, sed quae mens ex ratiocinatione colligit, vel per rationem comprehendit. Ejusmodi speculationi insistimus, quando invisibilia nostra quae per experientiam novimus et ex intelligentia capimus in considerationem adducimus, et ex eorum consideratione in coelestium amorem et supermundanorum intellectuum contemplationem assurgimus. Haec autem contemplatio in ratione consistit, quod sensibilibus semotis solis intelligibilibus intendit. — Quae idcirco secundum solam rationem procedit, quod ex invisibilibus per experientiam notis alia et alia ratiocinando colligit, quae per experientiam non novit. In hac primum contemplatione animus humanus pura intelligentia utitur, et submoto omni imaginationis officio, ipsa intelligentia nostra in hoc primo negotio seipsam per semetipsam ingerere videtur.“

schen Gedanken, allen bösen und weltlichen Wünschen reinigen, desto freyer schwingt er sich über das Irdische und Sinnliche empor. Man muß also die Vernunft von allen Phantasmen und Bildern weltlicher Dinge reinigen, und sie nur auf die Erkenntniß des Uebersinnlichen richten [385]). Der Weg zu dieser Erkenntniß des Geistigen ist Selbsterkenntniß. Zuerst muß man in sich selbst zurückkehren, sich selbst erkennen, um Gott zu erkennen. In unserem Geiste nehmlich liegt ein verborgener Schatz, zu dessen Aufgrabung die Aufopferung aller Güter der Erde nicht zu groß ist. In unserem Herzen ist das Himmelreich. In uns selbst schauen wir, wie in einem Spiegel, Gott selbst und die künftige Seligkeit. Aber dieser Schatz liegt in der tiefsten Tiefe des Geistes [386]). Alle unsere Bemühungen dazu zu gelangen sind vergeblich, ohne Selbstkenntniß. Aus ihr entsteht wahre Weisheit. Erst erkenne dich selbst, ehe du wagst zu erkennen, was über dir ist [387]). Zur Erkenntniß des Geistigen bedürfen wir eines be-

385) A. a. O. L. III, c. 1.

386) A. a. O. L. III, c. 5. Vergl. de XII patriarchis c. 72.

387) A. a. O. L. III, c. 6 und 7.

ſonderen Sinnes, nehmlich des Auges der Intelligenz. Durch dieſen inneren Sinn ſehen wir das Unſichtbare, nicht ſo wie durch die Vernunft, durch Forſchen und Suchen, durch Schließen von der Wirkung auf die Urſache, ſondern ſo wie wir mit dem äußeren, körperlichen Sinn das Sinnliche als ſichtbar, gegenwärtig und körperlich ſehen, ſo nehmen wir durch die Intelligenz das Unſichtbare zwar als unſichtbar, aber als gegenwärtig und weſentlich wahr [388]). Dieß intellektuelle Auge iſt aber durch die ſündliche Luſt verhüllt, und nur ſo weit geöffnet, als es die göttliche Gnade geſtattet. Doch ſchaut die Seele was dießſeits dieſer Hülle liegt, nehmlich was in ihr ſelbſt liegt, ſich ſelbſt. Man muß nehmlich immer unterſcheiden das niedere Unſichtbare, das in uns ſelbſt liegt, unſern eigenen Geiſt, das Menſchliche, (inferiora, invisibilia nostra) und das Höhere, über uns erhabene, das Göttliche (superiora, invisibilia divina). Ob es aber ein und derſelbe Sinn der Intelligenz ſey, durch welches wir das höhere und das niedere Unſichtbare, oder das dießſeits und das jenſeits der Hülle liegende wahrnehmen, daß läßt Richard ſelbſt zweifelhaft. Er be-

388) A. a. O. L. III, c. 9.

ruhigt ſich nur dabey, daß, möge man nun beyde als verſchiedene Werkzeuge, oder Wirkungen eines und deſſelben Sinnes, oder als zwey verſchiedene Sinne in demſelben Haupte betrachten, dennoch nichts hindere, beyde in das Gebiet der Intelligenz zu ſtellen [389]). Der Inhalt dieſer Anſchau-

389) A. a. O. L. III, c. 9. „Sed dubitari potest, utrumnam eodem hoc intelligentiae oculo visuri simus ea quae ultra velum esse significamus, an alius sensus sit quo utamur ad videnda invisibilia nostra, et alius sensus sit, quo utamur ad videnda invisibilia divina. Sed qui alium sensum intuitum superiorum et alium inferiorum esse contendunt, videant unde hoc probare possint. — Verumtamen hunc geminum superiorum et inferiorum intuitum, sive dicamus geminum quasi in uno capite sensum, sive duplex tantum ejusdem sensus instrumentum, sive ejusdem instrumentum, sive ejusdem instrumenti geminum affectum, quicquid horum velimus eligere, nihil tamen impedit dicere, utrumque eorum ad intellectuale coelum pertinere.“ — Richard iſt in dem Begriff der Intelligenz ſehr dunkel, und ſcheint ſich bisweilen ſelbſt zu widerſprechen. Er unterſcheidet hier Intelligenz von Vernunft, und ſtellt dieſen vierten Grad der Anſchauung unter die Intelligenz, obgleich er oben dieſen Grad als aus der

ungsart iſt alſo vorzugsweiſe die geiſtige Natur des Menſchen. Dieſe kann in dreyfacher Hinſicht betrachtet werden, nehmlich, in Bezug auf ihr

---

Vernunft und nach der Vernunft bezeichnete (L. I, c. 6.). Ferner gehörte auch nach L. I, c. 7. der vierte Grad der Vernunft an. („Duo itaque ex his in imaginatione consistunt, quod solis sensibilibus intendunt; duo in ratione consistunt, quod solis intelligibilibus insistunt; duo vero intelligentia subsistunt, quod solis intellectibilibus intendunt.") Der Intelligenz nehmlich gehörten nach dieſer Beſtimmung nur die intellectibilia, d. i. die unſichtbaren, der Vernunft unbegreiflichen Dinge („Intellectibilia dico invisibilia et humanae rationi incomprehensibilia"). Hier dagegen bezieht ſich die Intelligenz nur auf Dinge, die der Vernunft begreiflich ſind, und ſie unterſcheidet ſich nur dadurch von der Vernunft, daß die letztern mittelbar durch Schlüſſe, die Intelligenz unmittelbar durch den innern Sinn wahrnimmt. Es ſcheint daher nothwendig, die Vernunft im weiteren Sinn von der Vernunft im engern Sinne zu unterſcheiden, ſo daß die erſtere die Intelligenz zum Theil mit in ſich faßt, die letztere aber als mittelbare Vernunft, von der Intelligenz als unmittelbarer Vernunft zu unterſcheiden iſt. Die Intelligenz aber hat wiederum eine verſchiedene Bedeutung, indem ſie theils der Vernunft angehört, und die in-

Daſeyn, auf ihr Fortſchreiten zum Guten, und auf ihre Vollendung im Guten. Daraus ergiebt ſich alſo ein dreyfacher Gegenſtand für die Betrachtung des menſchlichen Geiſtes, nehmlich die Schöpfung, die Rechtfertigung und die künftige Verherrlichung und Seligkeit [390]). Allein auch hier liegt vieles über die Gränzen der Vernunft hinaus, und es bleibt uns daher davon auch für die Intelligenz vieles verſchloſſen. Wenn uns die Gnade Gottes über uns ſelbſt hinaus hebt, ſo gelangen wir damit ſchon in die folgenden höheren Grade der Contemplation [391]). Im beſondern aber kann die Anſchauung des Zuſtandes unſerer Verherrlichung durch keinen menſchlichen Sinn und keine menſchliche Vernunft erreicht werden. Hier iſt uns nur ein geringer Vorſchmack der künftigen Seligkeit möglich, der mit der Seligkeit ſelbſt in keinem Verhältniß ſteht [392]). Aber dennoch iſt

---

telligibilia begreift, theils über der Vernunft iſt, und die intellectibilia wahrnimmt. In beydem Sinne aber iſt ſie, als eine unmittelbare Wahrnehmung, ganz ein Product und ein Werkzeug des Myſticismus.

390) A. a. O. L. III, c. 11.

391) A. a. O. L. III, c. 14.

392) A. a. O. L. III, c. 19.

die Selbstkenntniß, die uns schon hier möglich ist, groß und reichlich, in Beziehung auf den Vortheil, den wir für unsere moralischen und religiösen Ansichten daraus schöpfen können [393]). Nach den Gegenständen dieses Grades der Anschauung, theilt ihn Richard noch außerdem in fünf Grade. Wir betrachten nehmlich 1) das Wesen und die eigenthümliche Beschaffenheit der menschlichen Seele überhaupt, 2) die menschliche Erkenntniß, 3) den menschlichen Willen in seinen mannichfaltigen Beziehungen auf die verschiedenartigen Gegenstände des Lebens, 4) die menschliche Ueberlegung oder Willkühr, 5) die göttliche Gnade [394]).

Der fünfte und sechste Grad des Schauens beziehen sich beyde auf Gegenstände die über die menschliche Vernunft erhaben sind, und die daher durch Offenbarung angenommen, und auf Autorität geglaubt werden müssen [395]). Statt Gründen und Erfahrungen müssen hier Wunder und Autoritäten gelten. Was in den vorhergehenden Graden angefangen war, das wird hier vollendet. In den beyden ersten Graden werden wir über körper-

393) A. a. O. L. III, c. 15.
394) A. a. O. L. III, c. 20—24.
395) A. a. O. L. IV, c. 1 und 2.

liche und ſichtbare Dinge belehrt, in den beyden mittleren über geiſtige und unſichtbare aber geſchaffene Weſen, in den beyden letztern über Himmliſches und Göttliches. In keinem dieſer beyden Grade darf etwas von der Phantaſie oder von irdiſchen Bildern vorkommen. Nichts erſcheint hier einzeln, nichts endlich, nichts getheilt, ſondern alles nur Eins, Ganz, Unendlich [396]). Die höchſte Vollkommenheit dieſer Anſchauung iſt die Seligkeit jenes Lebens. Hier iſt nur ein Anfang derſelben. Es iſt ſehr ſchwer, dahin zu gelangen. Der menſchliche Geiſt muß ſich losmachen von den Feſſeln der Natur, er muß gleichſam aufhören er ſelbſt zu ſeyn, aus ſich ſelbſt heraustreten und ſich über ſich ſelbſt erheben. Das menſchliche Gemüth muß ſich in einen überirdiſchen, übermenſchlichen Zuſtand emporſchwingen, und die Natur eines Engels annehmen, um ſich frey zu bewegen in den höheren Regionen des Geiſteslebens [397]). Das-

396) A. a. O. L. IV, c. 4 und 5.

397) A. a. O. L. IV, c. 6. „Absque dubio non est leve, humanum animum angelicam formam induere, et in supramundanum quendam et vere plus quam humanum habitum transire; spiritales pennas accipere et se ad summa levare.“

jenige aber, was wir durch ein Herausgehen des Geistes aus sich selbst schauen, läßt sich theils, nach der Rückkehr in sich selbst, in den menschlichen Geist mit einführen, und auf menschliche Vernunftbegriffe zurückführen, theils ist gar keine menschliche Bezeichnung durch Worte und Bestimmung durch Begriffe dafür möglich, und muß also bloß Eigenthum jenes erhöhten Gemüthszustandes bleiben. Das erstere ist dann über der Vernunft aber ihr gemäß, das andere ist über und zugleich wider die Vernunft[398]). Ueber die Vernunft ist, was wir weder durch Erfahrung, noch durch Gründe beweisen und ergründen können, gegen die Vernunft, wo Erfahrungen und Gründe

398) A. a. O. L. IV, c. 12. „Exterius visum dominum nobiscum introducimus, cum theophaniam i. e. divinam apparitionem raptim perceptam ad communem intelligentiam ratiocinando postmodum paululum inolinamus. Exterius visus dominus minime introducitur, quando theorica revelatio, quanto magis juxta humanam rationem discutitur, eo amplius omni humanae opinioni adversari videtur. In hujusmodi enim speculatione antequam animus ad consueta redeat, dominus abit longiusque recedit, et in incomprehensibilitatis suae magnitudinem condit.“

zu widersprechen pflegen. Bey jenem fehlen Erfahrungen, und Gründe der Vernunft reichen nicht hin, bey diesem widersprechen Erfahrungen und Gründe [399]). Das erstere gehört dem fünften, das letztere dem sechsten Grad der Anschauung. Bey beyden aber ist zu bemerken, daß es nur die menschliche, unvollkommene, nicht die göttliche, vollkommene Vernunft ist, über und gegen welche diese Anschauung ist [400]). Zu dem fünften Grad der Anschauung gelangen wir durch Erhebung des Geistes, indem wir aus der göttlichen Offenbarung erkennen, was keine Vernunft begreifen kann. Dabey unterwerfen wir aber die Offenbarung der Prüfung der Vernunft [401]). Das

399) A. a. O. L. IV, c. 3.

400) A. a. O. L. IV, c. 3.

401) A. a. O. L. I, c. 6. „Quintum contemplationis genus esse diximus, quod est supra rationem, sed non praeter rationem. In hanc autem contemplationis speculam mentis sublevatione ascendimus, quando ea ex divina revelatione cognoscimus, quae nulla humana ratione plene comprehendere, quae nulla nostra ratiocinatione integre investigare sufficimus. Talia sunt illa quae de divinitatis natura et illa simplici essentia credimus, et divinarum scripturarum auctoritate

hin gehört z. B. die Betrachtung der Einheit Gottes, und der übrigen Eigenschaften, die Gott als einem Gott zukommen [402]). Der sechste Grad des Schauens ist der Zustand des Frohlockens und Entzückens der menschlichen Seele, wenn diese, erleuchtet durch den Strahl des göttlichen Lichtes, Dinge wahrnimmt, denen alle menschliche Vernunft widerstreitet [403]). Dahin gehört z. B. die Lehre von der Dreyeinigkeit, von der doppelten Natur Christi und von der Transsubstantia-

probamus. Contemplatio ergo nostra tunc veraciter supra rationem adscendit, quando id animus per mentis sublevationem cernit, quod humanae capacitatis metas transcendit. Sed supra rationem, non tamen praeter rationem censenda est, quando ei quod per intelligentiae aciem cernitur, humana ratio contraire non potest, quin potius facile acquiescit, et sua attestatione alludit."

402) Daß die Einheit Gottes zwar über der Vernunft, doch ihr gemäß sey, wird gezeigt a. a. O. L. IV, c. 17.

403) A. a. O. L. I, c. 6. „Sextum contemplationis genus dictum est, quod in his versatur, quae supra rationem sunt, et videntur esse praeter seu etiam contra rationem. In hac itaque summa omniumque dignissima contemplationum specula

tion [404]). Dieß iſt der höchſte Gipfel des ſpeculativen Myſticismus. Schwer aber iſt es nicht allein ihn zu erreichen, ſondern ſchwerer noch ſich darauf zu erhalten. Nur kurze Zeit kann der Menſch ſich auf dieſer Höhe verweilen; er ſinkt bald wieder herab in die niederen Stufen der Betrachtung, bis in das Forſchen und weltliche Denken, um ſich von da aus mit neuen Kräften wieder zur Anſchauung emporzuheben. Menſchliche Klugheit und göttliche Weisheit vereinigen ſich in der Beſtätigung Einer Wahrheit [405]).

Zu dieſer höchſten Vollkommenheit des ſpeculativen Myſticismus können wir nur durch practiſche oder moraliſche Vollkommenheit gelangen. Wir müſſen nehmlich unſer Gemüth in den Zuſtand verſetzen, daß wir zur Aufnahme der göttlichen

---

tunc animus veraciter exultat, atque tripudiat, quando illa ex divina luminis irradiatione cognoscit atque considerat, quibus omnis humana ratio reclamat. Talia sunt paene omnia, quae de personarum trinitate credere jubemur, de quibus cum humana ratio consulitur, nihil aliud quam contraire videtur."

404) A. a. O. L. IV, c. 18.

405) De XII patriarchis, c. 87.

Gnade immer bereit und fähig sind [406]). Denn vergebens strebt der Mensch nach diesem Ziele ohne göttlichen Beystand. Der Geist Gottes führt uns von Klarheit zu Klarheit [407]). Allein die Offenbarung Gottes geschieht nur denen, deren Geist von irdischen Lüsten gereinigt, der in sich gekehrt und auf das Höhere, Göttliche gerichtet ist [408]). Der Weg zu der Weisheit geht also durch die Tugend, der Weg zum vollkommenen Schauen durch das gute Handeln und durch gute Gesinnungen. Durch gute Werke, Nachdenken und Gebet gelangen wir zu diesem Ziel [409]). Daher gehört zur Erreichung desselben mehr häufige Selbstpeinigung als Nachforschung, mehr Seufzen als Gründe und Schlüsse. Reinigung des Herzens von den Schlacken der irdischen Liebe durch Reue und Zerknirschung, ist die beste Vorbereitung zur Gnade der Anschauung; denn die Reinen des Herzens werden Gott schauen [410]). Der Weg zu dieser höheren Anschauung geht nicht

406) De arca myst. L. IV, c. 13.
407) A. a. O. L. IV, c. 7.
408) De XII patriarchis, c. 83. 84.
409) A. a. O. c. 79.
410) De arca mystica L. IV, c. 6.

mittelbar und gradweiſe auf dem Wege der Natur, ſondern unmittelbar durch göttliche Kraft; man kann daher nicht ſagen, daß der Menſch hinaufſteige, ſondern er muß durch Erhebung des Geiſtes über ſich ſelbſt hinauf geriſſen (rapi) werde [411]). Doch iſt bey dieſer Gabe aus ſich ſelbſt herauszugehen bey einigen mehr die Kraft der Gnade, bey andern die eigne Kraft ſichtbar, ſo daß jene ſie wie zufällig, ohne ihr Zuthun, durch bloße Gnade zu beſitzen ſcheinen, dieſe ſie durch angeſtrengte Thätigkeit als eine Tugend und Fertigkeit ſelbſt erworben zu haben ſcheinen [412]). Im Allgemeinen nimmt Richard eine dreyfache Art an, die Gnade der Anſchauung zu erreichen: bloße Gnade, eigene Thätigkeit und fremde Belehrung. Was die eigene Thätigkeit betrifft, ſo iſt hier nur von einer Mitwirkung die Rede, nicht von einer Erreichung des Ziels durch ſie allein [413]).

411) De XII patriarchis c. 74.

412) De arca myst. L. IV, c. 23.

413) A. a. O. L. V, c. 1. „Sed quod de industriae operatione discimus, nec sic accipere valemus, quasi sine gratiae cooperatione aliquid possimus, cum quaelibet nostra industria non sit nisi ex gratia. Sed aliud est gratiam contemplationis divinitus percipere, atque aliud est ejusmodi do-

In drey Richtungen schreitet der Geist zu der Anschauung vor, nehmlich in der Erweiterung des Geistes (dilatatio), Erhebung (elevatio) und Entrückung (alinatio). Die Erweiterung des Geistes ist eine größere Ausdehnung und Schärfung des menschlichen Verstandes, doch ohne die Grenzen der menschlichen Kraft zu überschreiten. Die Erhebung des Geistes geschieht, wenn der lebendige innere Sinn des Menschen, von Gott erleuchtet, über die Gränzen menschlicher Kraft hinausgeht, so daß er Gegenstände erkennt, die über ihm liegen, ohne daß er doch aus sich selbst herausgeht. Die Entrückung des Geistes ist ein der menschlichen Bestrebung ganz fremder Zustand, in welchen er, seiner selbst und der Gegenwart ganz unbewußt, durch göttliche Einwirkung versetzt worden ist. Die Erweiterung geht also ganz aus eigener Thätigkeit hervor, die Entrückung ganz aus Gnade, die Erhe-

---

num dei quidem cooperatione proprio exercitio comparare. Modis itaque tribus hanc gratiam obtinemus, primo quidem ex divina inspiratione, secundo ex propria exercitatione, tertio autem ex aliena traditione.“

bung aus beyden gemiſcht[414]). Die Erweiterung des Geiſtes geſchieht in drey Graden, nehmlich durch Wiſſenſchaft, Uebung und Anſtrengung. Die Wiſſenſchaft (ars) beſteht darin, uns die richtige Kenntniß von dem was zu thun iſt, zu erwerben; die Uebung (exercitatio) beſteht in der geſchickten Anwendung des durch Wiſſenſchaft Erlernten; die Anſtrengung (attentio) endlich muß ſich in der Beharrlichkeit und dem Eifer bey der Vollbringung des Erlernten und Geübten zeigen[415]).

414) A. a. O. L. V, c. 2. „Mentis dilatatio est, quando animi acies latius expanditur et vehementius acuitur; modum tamen industriae humanae nullatenus supergreditur. Mentis sublevatio est, quando intelligentiae vivacitas divinitus irradiata humanae industriae metas transcendit, nec tamen in mentis alienationem transit, ita ut supra se sit quod videat, et tamen ab assuetis penitus non recedat. Mentis alienatio est, quando praesentium memoria menti excidit, et in peregrinum quendam et humanae industriae ignotum animi statum divinae operationis transmutatione transit. — Primus itaque surgit ex industria humana, tertius surgit ex sola gratia divina, medius autem ex utriusque surgit permixtione.“

415) A. a. O. L. V, c. 3.

Die Erhebung des Geistes geht über das Wissen, über die Thätigkeit und über die Natur. Ueber das Wissen erhebt sich der Geist, wenn wir durch göttliche Offenbarung erkennen, was über das eigene Wissen, über die eigene Einsicht ist, wie sie jetzt ist. Ueber die Thätigkeit, wenn die göttliche Erleuchtung über alle Anstrengung unserer eigenen Erkenntnißkräfte ist. Ueber die Natur, wenn die göttliche Erkenntniß die natürliche Fähigkeit im Allgemeinen, nicht Einzelner sondern der ganzen Menschheit überschreitet. Die Entrückung des Geistes hat drey Ursachen. Sie entsteht aus Größe der Frömmigkeit, aus Größe der Bewunderung und aus Größe des Entzückens [416]). Die Frömmigkeit besteht in der andächtigen Richtung des Gemüths auf das Ewige, in der Sehnsucht und dem Verlangen nach den himmlischen Gütern, in der Hingebung an Gott, mit einem Worte, in der Liebe, als der Einheit und dem Ziel aller Tugenden [417]). Durch diese wird der Geist über sich selbst erhoben, wenn die Gluth des himmlischen Verlangens und die Flamme der innigsten Liebe das ganze Wesen der mensch-

416) A. a. O. L. V, c. 4.
417) A. a. O. L. V, c. 6.

lichen Seele auflöst, so daß sie, gleichwie zu Rauch verdünnt, zum Himmel aufsteigt [418]). Durch diese Sehnsucht nach dem Himmlischen gelangen wir oft zu der Anschauung und Bewunderung des göttlichen Lichts [419]). Bewunderung entsteht aus dem unerwarteten Anblick eines neuen Gegenstandes, wie z. B. göttlicher Offenbarungen. Durch sie werden wir aus uns selbst entrückt, wenn die plötzliche göttliche Erleuchtung uns in einen solchen Grad der Bewunderung und des Staunens über die unendliche Schönheit versetzt, daß unser Geist, bis in das Innerste erschüttert, mit der Schnelligkeit eines Blitzes aus sich selbst heraus in die höheren Regionen emporgerissen wird [420]). Oft

418) A. a. O. L. V, c. 5. „Magnitudine devotionis mens humana super semetipsam elevatur, quando tanto coelestis desiderii igne succenditur, ut amoris intimi flamma ultra humanum modum crescat, quae animam humanam ad cerae similitudinem liquefactam a pristino statu penitus resolvat, et ad instar fumi attenuatam in superna elevet et ad summa emittat.“

419) A. a. O. L. V, c. 8.

420) A. a. O. L. V, c. 5. Magnitudine admirationis anima humana super semetipsam ducitur, quando divino lumine irradiata, et in summae

fängt der Zuſtand bey der Bewunderung an, und hört bey der Frömmigkeit auf, oft geht der Geiſt die entgegengeſetzte Richtung, und oft geht er auch in derſelben Richtung fort [421]). Durch die Größe des Entzückens wird der Geiſt über ſich ſelbſt erhoben, wenn er, geſättigt und berauſcht von der unendlichen Fülle innerlicher, überirdiſcher Freuden, vergißt was er ſey, was er geweſen ſey und ſeyn werde, und durch das Uebermaaß des Frohlockens, in ein überirdiſches Gefühl einer unbegreiflichen Glückſeligkeit hinübergeriſſen wird [422]).

pulchritudinis admiratione suspensa, tam vehementi stupore concutitur, ut a suo statu funditus excutiatur, et in modum fulguris coruscantis, quanto profundius per despectum sui, invisae pulchritudinis respectu in ima dejicitur, tanto sublimius tantoque celerius per supernorum desiderium reverberata et super semetipsam rapta, in sublimia elevatur."

421) A. a. O. L. V, c. 10 — 14.

422) A. a. O. L. V, c. 5. „Magnitudine jucunditatis et exultationis mens hominis a seipsa alienatur; quando intima illa internae suavitatis abundantia potata immo plene inebriata, quid sit, quid fuerit, quid erit penitus obliviscitur, in alienationis excessum tripudii sui nimietate traducitur, et in supermundanum quendam affectum

Jede Entrückung des Geistes übersteigt schon an sich menschliche Kraft und Verdienst. Dieß gilt aber ganz vorzüglich von dieser dritten Art der Entrückung. Sie hängt ganz von der göttlichen Wohlthat ab [423]). Der Mensch kann sich nur dazu fähig machen, indem er die göttlichen Wohlthaten so lebhaft vor seine Seele ruft, daß er

---

suo quodam mirae felicitatis statu raptim effoditur." Das Verhältniß dieser drey Arten der Entrückung schildert Richard durch Bilder aus dem Hohenlied auf folgende Weise: (Ebendas.) „Hos autem tres anagogicos excessionis modos, eodem quo illos hic ordine posuimus, mystice quidem descriptos in canticis canticorum ut arbitror invenimus. De primo quidem recte intelligitur quod dicitur. Quae est ista quae ascendit per desertum sicut virgula fumi ex aromatibus myrrhae et thuris et universi pulveris pigmentarii? De secundo autem recte intelligimus quod longe post in eisdem canticis legimus. Quae est ista quae progreditur quasi aurora consurgens, pulchra ut luna, electa ut sol, terribilis, ut castrorum acies ordinata? Ad tertium autem recte illud accommodatur, quod in novissimis canticorum legitur: Quae est ista quae ascendit de deserto delitiis affluens innixa super dilectum suum?"

423) A. a. O. L. V, c. 16.

Freude und Dankbarkeit darüber empfindet. Das Lob Gottes erhebt seinen Geist zur Göttlichkeit, und läßt ihn die Lieblichkeit des göttlichen Geistes in sich empfinden [424]). — Bey der Entrückung steigt der Geist über den körperlichen Sinn, über die Einbildungskraft und über die Vernunft [425]).

Bemerkenswerth ist endlich noch die Ansicht, welche Richard von der Autorität der heiligen Schrift hatte. Es scheint daß das Gefühl der Unsicherheit und Unbestimmtheit dieser unmittelbaren Anschauungen, und die Besorgniß, durch solche Lehren der Willkühr der Phantasie und den thörichtsten Schwärmereyen zu vielen Raum und zu starke Stützen zu geben, ihn dazu bewog, bey sinnlichen Dingen die Erfahrung, bey übersinnlichen die Autorität der heiligen Schrift zur höchsten Richterin der Wahrheit einzusetzen. Durch die Uebereinstimmung der heiligen Schrift, muß also jede Anschauung geprüft werden [426]). Allein diese Richterin konnte den Flug seiner Einbildungskraft keineswegs zähmen, vielmehr diente sie ihm als Werkzeug und als Bestätigung seines Mysticis-

424) A. a. O. L. V, c. 17.

425) A. a. O. L. V, c. 19.

426) De XII patriarchis, c. 81.

mus, weil ihre Auslegung, nach den Grundsätzen der mystischen Auslegung, ganz seiner Willkühr unterworfen war. Zwar verwarf Richard keinesweges die wörtliche und historische Erklärung der Bibel, ja er beklagte sich selbst darüber, daß viele sich in mystischen Deutungen versuchen, ohne den wörtlichen Sinn zu kennen [427]). Doch bediente er sich dieser wörtlich-historischen Erklärung nur zur Grundlage, um über ihr die allegorisch-mystische Erklärung aufzubauen. Seine feurige Einbildungskraft und sein Scharfsinn, ließen ihn die künstlichsten und kühnsten Deutungen hervorbringen. Nach dem Sitte seiner Zeit war es vorzüglich das Hohelied, an dessen Erklärung er seine Künste übte [428]).

427) Schröckh K.G. Th. 28, S. 301 fgg.

428) Beyspiele seiner künstlichen Erklärungen geben fast alle seine mystischen Schriften, die meistens eine Stelle oder ein Factum aus der Bibel zur Grundlage haben. Eine dieser Schriften: de exterminatione mali et promotione boni, s. de mystico exitu Israel de Egypto, ist als Beyspiel dieser Erklärungsart von Engelhardt in dem Dionysius Areopagita (S. 273 fgg.) ins Deutsche übersetzt aufgenommen worden.

Zweyter Abſchnitt.

Von den ketzeriſchen Myſtikern.

1). Von den ketzeriſchen Myſtikern im Allgemeinen.

Seit dem Anfang des eilften Jahrhunderts finden wir durch das ganze Abendland zahlreiche Ketzergemeinden verbreitet, die der katholiſchen Kirche entgegenſtreben, von denen die meiſten Myſtiker ſind. Denn es iſt eine merkwürdige Thatſache, daß faſt alle Gegner der katholiſchen Kirche im Mittelalter Myſtiker waren, und ſich der Waffe des Myſticismus gegen die katholiſche Kirche bedienten. Die Urſache der großen Anzahl von Gegnern der katholiſchen Kirche, lag hauptſächlich in dieſer Kirche ſelbſt. Die in ihr herrſchende Verdorbenheit

und Mangelhaftigkeit hatte eine fast allgemeine aufrührerische Bewegung gegen sie erregt. Durch Italien, Frankreich, Deutschland und die Niederlande, waren in großer Zahl theils einzelne Menschen, theils ganze Gemeinden zerstreut, die sich von der katholischen Kirche losgesagt hatten, der Oberherrschaft des Papstes sich widersetzten, und den Zustand der Religion zu verbessern strebten. Es waren aber verschiedene Arten derselben, und verschiedene Wege auf denen sie die katholische Kirche zu bessern suchten. Einige wollten geradezu mit offener Gewalt die Tyranney des Papstes und der Geistlichen umstürzen, andere suchten durch Gelehrsamkeit und genauere Begriffsbestimmungen die Wahrheit der Dogmen wiederherzustellen, andere glaubten durch Verachtung der äußeren Ceremonien der Religion mehr innere Kraft zu geben. Aber unter allen erlangten die größte Macht und den größten Umfang die Mystiker, die weder durch Liebe zur Freyheit noch durch Streben nach Wahrheit, sondern durch den innern, frommen Sinn, durch Strenge der Sitten und durch Verachtung der Welt, der Religion Kraft und Wahrheit wieder zu geben strebten. Obgleich die Lehre dieser Mystiker mehr mit jenen morgenländischen Ansichten, die durch die Gnostiker und Manichäer mit

dem Christenthum vermischt waren, übereinstimmte, als mit der ächten christlichen Religion, so fand sie doch überall den größten Beyfall. Indem sie die Welt verachteten und ihr Fleisch ertödteten, nannten sie sich selbst Vollkommene, Reine (καθαροι). Laut verkündigten sie es überall, die christliche Kirche sey gänzlich verderbt, die Geistlichkeit voll Sittenlosigkeit, die Kirchenzucht aufgelöst, und die ganze Kirchenverfassung in Verwirrung. Die allgemein verbreitete Gottlosigkeit und Irreligiosität sey nur dem eitlen Wesen dieser Welt ergeben, der Papst und die Bischöfe hätten den reinen christlichen Glauben verfälscht. Sie selbst aber rühmten sich, den wahren, unverfälschten christlichen Glauben und die ursprüngliche Kirchenverfassung, durch ununterbrochenen Zusammenhang mit der ersten christlichen Kirche, unter sich erhalten zu haben, und versprachen diesen Zustand wieder herzustellen. Solche Reden lockten Menschen aus allen Volksclassen an. Bald waren daher diese manichäisch-mystischen Secten, unter verschiedenen Gestalten und Nahmen, zu besonderen Gemeinden, mit eignen Gesetzen und Vorstehern vereinigt, über alle Länder des Abendlandes verbreitet, und beschränkten sich nicht mehr, wie Anfangs, auf die niedern und ungebildeten Volksclassen, sondern

zählten selbst viele aus den gelehrten und vornehmen Ständen unter sich. Zu welcher Zeit nun diese Secten zuerst in das Abendland gekommen seyen, läßt sich nicht ganz sicher ausmitteln. Zwar kann man vermuthen, das schon im 10ten Jahrhundert solche mystische Secten im Verborgenen existirt und sich weiter ausgebreitet haben [1]), aber

1) Muratori, antiq. ital. med. aevi, T. V, p. 82, berichtet, daß seit dem J. 1000 p. C. die ersten Keime des Manichäismus in Italien (von wo sie sich in die übrigen Länder verbreiteten) gewesen seyen. Aber aus verschiedenen Gründen darf man glauben, daß er schon vor dieser Zeit da gewesen sey. Denn der Manichäismus (den ich für die wahre Quelle dieser Secten halte) wurde schon J. 969 durch die Paulicianer nach Thracien gebracht. (Zonarae Annales, L. XVIII, p. 206. ed. Reg.) Von da konnte er leicht in kurzer Zeit nach Italien und in andere Länder des Abendlands übergehen. Glaber Radulf, hist. sui temporis, in Duchesne scriptt. Franc. T. IV, p. 32, erzählt von der Jahr 1017 zu Orleans entdeckten Ketzerey dieser Art, „jam diutius occulte eam germinasse.“ Dieselben Ketzer aber hatten sich schon so weit ausgebreitet, und hatten eine so bestimmte Verfassung, daß es ganz undenkbar ist, daß sie in kurzer Zeit in diesen Zustand gelangen konnten. Eben diese erzählen auch,

beweisen läßt sich, daß sie, so weit unsere Nachrichten reichen, nicht vor Anfang des 11ten Jahrhunderts an das Licht hervorgetreten sind. Zuerst mögen sie in Italien gewesen seyn, obgleich sie sich hier länger im Verborgenen zu halten wußten, so daß sie später als in andern Ländern entdeckt wurden. Von hier kamen sie zunächst in das südliche Frankreich, dann in das nördliche bis in die Niederlande hinab, und zuletzt erst kamen sie, theils aus dem nördlichen Italien, theils unmittelbar aus Griechenland und Bulgarien, nach Deutschland. Jedoch eine deutlichere Einsicht davon wird uns die besondere Geschichte der einzelnen Ketzer gewähren.

Da indessen unsere sämmtlichen Nachrichten von diesen Ketzern, von ihren Feinden, den Vertheidigern der katholischen Kirche herrühren, so sind diese theils sehr unvollkommen, theils sehr zweifelhaft und unzuverlässig. Es ist daher sehr schwierig, ihre dunkle Geschichte aufzuklären und

---

daß die Ketzerey nicht unter ihnen entstanden, sondern aus Italien zu ihnen gebracht worden sey. Man kann also daraus sicher schließen, daß schon lange vor dem J. 1000 p. C. solche Ketzer in Italien waren.

vollständig darzustellen. Das folgende sey ein Versuch davon.

2) Die Mystiker in Orleans.

Die ersten ketzerischen Mystiker wurden J. 1017 zu Orleans entdeckt [2]). Von ihrer Geschichte finden wir verschiedene Nachrichten [3]), die zwar

2) Zwar war schon vor diesen J. 1000 ein Ketzer zu Chalons, Nahmens Leuthard, dessen bey Glaber Radulf hist. sui temp. L. II, c. 11. ap. Duchesne scriptt. Franc. T. IV, p. 22, Erwähnung geschieht. Aber an ihm entdeckt man keine Spuren von Mysticismus. A. a. O. wird von ihm Folgendes erzählt: „Leuthardum illum, virum ex plebe natum, crucem et salvatoris imaginem contrivisse, decimas non dandas rusticis persuasisse, non omnia autem quae dixerint Prophetae credenda esse.“ Dieß zeigt zwar, daß er ein Verächter der Ceremonien, ein Gegner der geistlichen Tyranney gewesen sey, und daß er auch über die h. Schr. freyer gedacht habe; aber in alle dem ist nichts von Mysticismus.

3) Meine Quellen bey dieser Geschichte sind vorzüglich Glaber Radulf, historia sui temporis, L. III, c. 8. ap. Duchesne scriptt. Franc. T. IV, p. 22 sqq. und: Gesta synodi Aurelianensis

nicht in allen Nebenumſtänden, aber doch in der Hauptſache übereinſtimmen.

So wie in Italien die erſten Keime dieſer Ketzerey waren, ſo waren auch dieſe, nach ihrer Erzählung, aus Italien nach Frankreich gebracht worden [4]). Dieſe Secte hatte ſchon längſt im Geheimen um ſich gegriffen. Durch den heiligen Bekehrungseifer dieſer Menſchen, hatte ſie ſich durch mehrere Provinzen Frankreichs ausgedehnt [5]), hatte aber ihren Hauptſitz in Orleans. Hier hatten ſie

---

circ. ann. 1917. in Dacherii spicileg. T. I, p. 604 — 606. (Dieſe finden ſich auch in Harduin acta concill. P. I, p. 822 fgg.) Mit dieſen ſind noch zu vergleichen, was das Chronicon S. Petri Vivi in Dacher. spicil. T. II, p. 474. Ademar in ſeinem Chronicon, das ſich in Labbei nova biblioth. Mstorum T. II, p. 176 sq. findet, und das Fragmentum historiae Aquitanicae, in Duchesne T. IV, p. 80, von ihnen berichten.

4) Glaber Radulf a. a. O: „Fertur namque a muliere quadam ex Italia procedente haec insanissima haeresis in Galliis habuisse exordium.“ Basnage hist. de la réligion des églises reformées, T. I, Per. IV, p. 97, behauptet, daß die Ketzerey durch einen Canonicus Theodat nach Orleans gebracht worden ſey.

5) Vergl. Syn. Aurel. bey Dacher. spicil. a. a. O.

nicht allein niedere Menschen, sondern auch Vornehme, nicht allein Unwissende und Laien, sondern auch Geistliche, und zwar die gelehrteren und bessern von der Geistlichkeit, in ihrer Gemeinde [6]). Selbst die Anführer der Secte oder die Heresiarchen, nach Glaber Radulf zwey Canoniker, Heribert und Lisoi, galten in der Stadt Orleans, in Rücksicht auf Abkunft und Kenntnisse, als die Bedeutendsten unter der Geistlichkeit. So lange die Ketzerey noch verborgen war, standen sie in den freundschaftlichsten Verhältnissen mit dem König und den vornehmsten Hofleuten [7]). Die Gesta

6) Glaber Radulf a. a. O. „Seducebat (mulier illa) quoscunque volebat, non solum idiotas et simplices, verum etiam plerosque, qui videbantur doctiores ex clericorum ordine.“ Vergleiche Chron. S. Petri Vivi a. a. O. „Erant autem ipsi haeretici ex melioribus ipsius civitatis clericis.“

7) Glaber Radulf a. a. O. „Fuerunt nempe hujus perversi dogmatis haeresiarchae duo, qui in civitate putabantur genere ac scientia valentiores in Clerico, quorum unus Heribertus, alter Lisoius dicebatur. Hi denique, quam diu res latuit, tam apud Regem, quam apud palatii proceres, summam obtinuerant amicitiam.“ Von den fernern Verhältnissen dieser 2 Männer vergl.

synodi Aurelianensis, nach welchen die Anführer der Secte Stephanus und Lisoi heißen, berichten, daß diese Männer durch Weisheit, Heiligkeit, frommes Leben, und Freygebigkeit in Allmosen allgemein in dem höchsten Ruf gestanden haben [8]).

Von den gesellschaftlichen Einrichtungen derselben wird uns nur wenig erzählt. Was wir davon wissen ist Folgendes:

Ebendas. „Unus, Lisoius, in monasterio sctae Crucis clericorum habebatur charissimus, alter idem Heribertus, S. Petri ecclesiae, cognomento Puellaris, capitale scholae tenebat dominium.“

8) Syn. Aurel. a. a. O. „Nam ea tempestate in eadem civitate Stephanus et Lisoius apud omnes sapientia clari, sanctitate s. religione magnifici, eleemosynis largi, opinione habebantur vulgi.“ Außer diesen beyden wird noch ein anderer Canonikus nahmentlich erwähnt, Theodat, Vorsänger an der Kirche zu Orleans, der J. 1014 als Mitglied dieser Secte gestorben war. Vergl. Ademar Chron. in Labbeus a. a. O. Ferner erzählt derselbe Ademar, daß J. 1025 ebenfalls in Orleans 10 Canoniker als Theilnehmer dieser Ketzerey, verbrannt worden seyen.

1) Sie hatten im Geheimen besondere Zusammenkünfte [9]).

2) Sie hatten eigene Vorsteher für ihre Gesellschaft, die die Stelle von Bischöfen bey ihnen vertraten [10]).

3) Ihre Gesellschaft war in verschiedene Grade abgetheilt. Dieß läßt sich nehmlich daraus vermuthen, daß sie ihren Katechumenen nicht sogleich ihre Dogmen selbst lehrten, sondern sie nach und nach, von dunkeln Gleichnissen zu den Geheimnissen ihrer höheren Weisheit einführten [11]). Und dieß scheint dem Manichäismus anzugehören.

4) Die Ausbreitung ihrer Lehre scheint planmäßig und regelmäßig durch Missionen, oder

---

9) Gesta syn. Aurel. a. a. O. „Congregabantur certis noctibus in domo denominata etc.“ Obgleich bey dieser Erzählung dasjenige zweifelhaft ist, was hernach von dem, was in diesen Versammlungen vorgefallen sey berichtet wird, so ist doch kein Grund an den Versammlungen selbst zu zweifeln.

10) Denn so glaube ich den Nahmen haeresiarchae, den Glaber Radulf dem Heribert und Lisoi ertheilt, deuten zu dürfen.

11) Syn. Aurel. a. a. O. „Arefastum similitudinibus edocuerunt.“

durch Abgesandte der Gesellschaft, von ihnen getrieben worden zu seyn [12]).

Aus diesen gesellschaftlichen Einrichtungen läßt sich wohl mit Basnage [13]) schließen, daß sich diese Menschen von der katholischen Kirche losgetrennt hatten. Allein jene so feste und bestimmte Verfassung, die so unmittelbar zur völligen Trennung von der katholischen Kirche hinführte, konnte auf keine Weise erst vor kurzer Zeit unter ihnen selbst sich gebildet haben, sondern sie mußte von außen her, schon in einer gewissen Vollendung, ihnen zugebracht worden seyn. Es läßt sich aber ferner gar nicht denken, daß vernünftige Menschen, nicht

12) Dieß scheint wenigstens aus einigen Stellen des Glaber Radulf hervorzugehen. Zuerst: „Quod etiam seminarium nequam in pluriores hi, qui susceperant, toto conamine spargere nitebantur.“ Ferner: „Qui non solum in praedicta urbe, sed etiam in vicinis urbibus malignum dogma spargere tentabant, dum quendam sanae mentis in Rotomagorum civitate presbyterum cupientes suae consortem facere vesaniae, missis legatis, qui ei omne secretum hujus perversi dogmatis explanantes, docerent.“

13) Basnage hist. de la religion des églises reformeés, T. I, Per. IV, p. 97. a. Ende.

Unwiſſende und verblendete Schwärmer, ſondern Geiſtliche, „die durch Weisheit allgemein berühmt waren,“ und mit ihnen die beſten und verſtändigſten Bürger einer angeſehenen Stadt, in ſo geringer Zahl, mit ſolcher Kühnheit der Gewalt der römiſchen Kirche ſich widerſetzen, und den Sieg ihrer Secte ſo ſicher hoffen würden, wenn ſie ſich nicht geſtärkt gefühlt hätten, durch das Bewußtſeyn mit anderen zu demſelben Zweck in Verbindung zu ſtehen [14]). Dieß alles ſcheint uns zu beweiſen, daß dieſe Myſtiker von Orleans auf irgend eine Weiſe mit andern manichäiſchen Secten, die ſich im

14) Sie ſelbſt ſcheinen auf eine ſolche Verbindung mit andern ähnlichen Secten hinzudeuten, da ſie jenem Presbyter von Rouen, den ſie für ſich zu gewinnen ſuchten, ſagten: „Fore in proximum in illorum dogma cadere populum universum.“ Vergl. Glaber Radulf a. a. O. Daß ſie dieß nicht allein um jenen Presbyter anzulocken, ſondern aus inniger Ueberzeugung geſagt haben, folgt daraus, daß ſie dieſelbe Sache ſpäter vor Gericht beſtätigten: Glaber Radulf a. a. O. „Tam vos, quam caeteros cujuscunque legis vel ordinis in eam cadere exspectavimus. Quod etiam adhuc fore credimus.“ Sie konnten aber nicht bey Sinnen ſeyn, wenn ſie ſich allein zugetraut hätten, dieß zu bewirken.

Verborgenen hielten, zusammenhingen. Viel deutlicher aber sehen wir den manichäischen Ursprung derselben aus ihren

Lehren und ihrem Leben. Im Allgemeinen bemerken wir bey ihnen jene Entgegensetzung von Materie und Geist, die zwar dem Mysticismus überhaupt angehört, vorzüglich aber doch aus dem manichäischen Dualismus hervorgegangen zu seyn scheint. Die Entgegensetzung aber zeigt sich darin, daß sie fleischliche Menschen, denen von Gott oder dem heiligen Geist erleuchteten, die in Worten geschriebene, äußere Weisheit, dem Licht des innern Menschen entgegensetzen [15]).

1) Für die Quelle ihrer Weisheit gaben sie Gott selbst und den heiligen Geist aus [16]). Sie schrieben sich daher eine höhere, aus einem

15) Syn. Aurel. a. a. O. „Ista illis narrare potes, qui terrena sapiunt, atque credunt figmenta carnalium hominum, scripta in membranis animalium, nobis autem, qui legem scriptam habemus in interiori homine a sp. scto, et nihil aliud sapimus, nisi quod a Deo omnium condidore didicimus, incassum profers.“

16) Syn. Aurel. a. a. O. „ — donec — nostram

inneren Lichte geſchöpfte Weisheit zu [17]). Durch dieſes Licht erhielten ſie, wie ſie glaubten, die wahre Erkenntniß von göttlichen Dingen, und öffnete ſich ihnen der geheime, höhere Sinn der heiligen Schrift [18]). In allem dieſen ſehen wir nicht nur ſehr deutlich den Myſticismus im allgemeinen, ſondern es ſtimmt auch ganz vorzüglich mit dem myſtiſchen Manichäismus überein. Manes ſelbſt nannte ſich den Paraclet, und die Manichäer behaupteten, daß eine göttliche Kraft ihrer Secte inwohne [19]). Noch deutlicher ſieht man dieſe Aehnlichkeit mit dem Manichäismus

doctrinam a scto spiritu traditam — possis excipere."

17) Syn. Aurel. a. a. O. „qui legem scriptam habemus in interiori homine a sp. scto etc." Ebendaſelbſt vorher ſucht jener Heribert ſeinen Herrn Richard dadurch für die Secte zu gewinnen, daß er ihm verſichert: „Aurelianam urbem prae ceteris coruscare sapientiae atque sanctitatis lampade."

18) Syn. Aurel. a. a. O. „Si spiritus dono repleberis, qui scripturarum omnium profunditatem ac veram dignitatem absque scrupulo te docebit." Auch die Manichäer nehmen bekanntlich einen höhern, allegoriſchen, geiſtigen Sinn der heiligen Schrift an, und erklären danach.

19) Augustinus contra epist. Manich. c. 7. 28. Hie-

2) In der Lehre von Gott und der Schöpfung der Welt. Mit deutlichen Worten sprechen sie es, wie Glaber Radulf [20]) berichtet, aus, daß die Materie ewig, und nicht aus Nichts von Gott geschaffen sey. Damit steht keinesweges im Widerspruch, daß in den gestis syn. Aurel. von „Gott dem Schöpfer aller Dinge" (de Deo omnium condidore), die Rede ist. Damit wird nur angedeutet, daß nur die rohe, ungeordnete Materie ewig sey, die Weltordnung aber, wie sie jetzt besteht, sey von Gott gebildet worden. Auf ähnliche Weise glaubten auch die Manichäer, daß zwar die zwey Principe, die Materie und der

---

renaymus T. IV, P. II. p. 285. der martianäischen Ausg. Vergl. Beausobre hist. du manichéisme, T. I, p. 255 fgg. und Vorrede desselben Buchs, p. 10 fgg.

20) Glaber Radulf a. a. O. „Coelum pariter ac terram, ut conspiciuntur, absque auctore initii semper extitisse, assefebant." Ebendaselbst nachher: „In hoc maxime istorum insipientia deprehenditur, atque ipsi omni scientia vacui pernoscuntur, cum negent creaturarum autorem universum, sc. Deum." Mehreres über diesen Gegenstand findet man in Füßlin Kirchen- und Ketzerhistorie der mittlern Zeit, Th. 1. S. 34.

Geist, von Ewigkeit existirten, allein der jetzige Zustand der Welt sey durch eine Vermischung des Lichtprincips oder des Geistes, mit dem Finsternißprincip, der Materie, entstanden [21]). Einen großen Beweis ihrer freyen und kühnen Denkart lieferten die Mystiker von Orleans damit, daß sie die Dreyeinigkeit verwarfen [22]).

3) Eben so frey dachten sie in der Lehre von Christo. Alle jene kirchlichen Formeln, wodurch man Christus als wahren Gott bezeichnen wolle, von Christus, der von Ewigkeit gewesen sey, durch den Gott die Welt erschaffen habe, der Fleisch geworden und von der Jungfrau Maria geboren worden sey, der für die Menschen gelitten habe, von den Todten wahrhaft wiederauferstanden sey, verwarfen sie gänzlich [23]). Jedoch scheint es mir

21) Vergl. Walch Geschichte der Ketzereyen, Th. 1. S. 751 fgg.

22) Glaber Radulf a. a. O. „Dicebant ergo: deliramenta esse, quidquid in veteri ac novo Canone certis signis ac prodigiis, veteribusque testatoribus de trina unaque Deitate beata confirmat auctoritas.“

23) Syn. Aurel. a. a. O. „Tum nequitiae sentinam aperiunt: Christum de S. Virgine Maria non esse natum, neque pro hominibus passum, nec vere

noch sehr zweifelhaft, daß sie die Gottheit Christi ganz haben läugnen wollen [24]). Entweder könnte man sie also durch solche Verläumdungen von Seiten der katholischen Kirche verhaßt zu machen gesucht haben, oder es läge ein Irrthum zu Grunde, der aus docetischen Ausdrücken entstanden wäre. Wenn sie behaupteten, daß Christus nicht in Wahrheit, sondern nur zum Schein ein Mensch geworden, von der Jungfrau Maria geboren, gestorben und wieder auferstanden sey, so konnte dieß von ungebildeten Menschen, denen sie vielleicht solche Lehren zuerst predigten, leicht so verstanden werden, als sey dieß alles gar nicht geschehen, und werde also gänzlich von ihnen geläugnet.

---

sepulcro positum; nec a mortuis resurrexisse.“ Und dann ebendaselbst: „interrogati in concilio, num Christum tertia die resurrexisse credant: nos neque interfuimus, neque haec vera esse credere possumus, responderunt.“

24) Wenn sie Christus auch nicht als Gott verehrten, so achteten sie ihn doch gewiß als Mensch sehr hoch. Dieß leuchtet daraus hervor, daß sie das heilige Abendmal zwar reinigen, aber doch nicht verwerfen wollten. Vergl. Basnage a. a. O. p. 100, der diese Ketzer von der Beschuldigung, die Gottheit

4) In der Lehre von den Mitteln zur ewigen Seligkeit zu gelangen, verwarfen sie erstlich diejenigen, die die Kirche vorschrieb. So schrieben sie den Sacramenten keineswegs die Kraft zu, die ihnen von der Kirche zugeschrieben wurde. Sie läugneten, daß durch die Taufe die Sünden abgewaschen werden, und daß der Leib und das Blut Christi durch den Seegen des Priesters geheiligt werde [25]). Sie hielten es für unnütz, die Märtyrer und Bekenner anzurufen [26]). Sie scheinen auch außerdem noch mehrere Gebräuche der Kirche verachtet zu haben, wenn man nehmlich das, was Ademar von einigen Aquitanischen Ketzern, die J. 1010 in Aquitanien entdeckt wurden, und die die übernatürliche Kraft der Taufe und des Kreuzes verwarfen, auch auf unsere Mystiker beziehen darf [27]). Zweytens aber glaub-

---

Christi geläugnet zu haben, gern rein waschen möchte.

25) Syn. Aurel. a. a. O. „in baptismo nullam esse sceleris ablutionem, neque sacramentum corporis et sanguinis Christi in consecratione sacerdotis.“

26) Syn. Aurel. a. a. O. „Sanctos martyres et confessores implorare pro nihilo ducebant.“

27) Ademar in seinem Chronicon, in Labbei nova

ten sie auch, daß äußere Werke im Allgemeinen nichts zur Seligkeit dienen [28]). Diese Ansicht, obgleich sie allen Mystikern im Allgemeinen in größern oder geringern Umfang angehört, galt doch vorzüglich bey den Manichäern. Aus der scharfen Entgegensetzung von Geist und Materie, äußeren und innern Dingen, folgt auch ganz consequent die Verachtung äußerer Gesetze und Handlungen [29]).

---

bibl. Mss. T. II, p. 176. Ein Auszug daraus ist in Schröckh K.G. Th. 23. S. 325 fgg. Es ist mehr als wahrscheinlich, daß diese Menschen, wenn nicht dieselbe, doch von derselben Secte gewesen sind, als die von Orleans.

28) Glaber Radulf. a. a. O. „In hoc tantum Epicureis erant haereticis similes, quoniam voluptatem flagitiis credebant non compensari ultionis vindictam.“ Diese Stelle, die für sich allein sehr dunkel ist, wird deutlicher durch die sogleich hinzugefügten Worte: „omne christianorum opus, pietatis duntaxat et justitiae, quod aestimatur pretium remunerationis aeternae, superfluum judicabant esse.“ Also darin waren sie den Epikureern ähnlich, daß sie die fleischlichen Vergnügungen zuließen, weil sie sie für gleichgültig hielten, daher sie auch von Gott nicht gestraft würden. Vergl. Füßlin K.G. der mittlern Zeit Th. 1. S. 34 fgg.

29) Vergl. Füßlin a. a. O. Th. 1. S. 35.

Daher hatten auch dieſe Myſtiker den Glauben, daß ſie durch eine unmittelbare und innere Verbindung mit Gott oder dem heiligen Geiſt zur Seligkeit gelangen könnten. Sie glaubten, daß ſchon die Theilnahme an ihrer Gemeinde eine übernatürliche Einwirkung des heiligen Geiſtes auf die Menſchen zur Folge habe, von den Flecken der Sünde befreye, und die Pforte der ewigen Seligkeit öffne [30]). Zugleich genießen die Theilnehmer ihrer Gemeinde, gleich einer himmliſchen Speiſe einer genaueren Erkenntniß der göttlichen Dinge und eines höheren Grades von Heiligkeit, durch welche ſie zu der unmittelbaren Verbindung mit Gott gelangen, wo die Engel ſich oft zu ihrer Hülfe ſichtbar ihnen nähern, Gott ſelbſt aber bey allem

30) Syn. Aurel. a. a. O. Auf die Frage jenes Grafen Arefaſt, der die Secte verrieth, wie er nach ihrer Lehre zur ewigen Seligkeit gelangen könne, antworteten ſie ihm: „Ingressus in salutis ostium per impositionem manuum nostrarum, ab omni peccati labe mundaberis, atque s. spiritus dono repleberis, qui scripturarum omnium profunditatem ac veram dignitatem absque scrupulo te docebit.“

was sie unternehmen, ihnen unmittelbaren Beystand leiste [31]).

5) Die Nachrichten von der Lebensweise und den Sitten dieser Menschen, enthalten beynahe ganz entgegengesetzte Behauptungen. Auf der einen Seite rühmt man die Heiligkeit, Reinheit und Strenge ihres Lebens, auf der andern Seite beschuldigt man sie der scheuslichsten Verbrechen und Ausschweifungen. Die Heiligkeit, Frömmigkeit und Barmherzigkeit der Anführer der Secte, des Stephanus und Lisoi, rühmen die gesta syn. Aurel. (siehe oben). Ferner be-

31) Es hat einige Schwierigkeit, den Sinn der Stelle in den gest. syn. Aurel., die sich auf diesen Gegenstand bezieht, auszumitteln. Sie heißt so: „Deinde coelesti cibo pastus, videbis persaepe nobiscum visiones angelicas, quarum solatio fultus — nihil tibi deerit, quia Deus, omnium tibi comes, numquam tibi deerit, in quo sapientiae thesauri atque divitiarum consistunt.“ Es ist dunkel was unter dem coelestis cibus zu verstehen sey. Allein der Zusammenhang lehrt, die himmlische Speise sey, theils die offener ausgesprochne göttliche Wahrheit, theils ein genauerer Umgang mit dem heiligen Geist, dessen die Theilnehmer jener Secte, wie einer Speise, genießen würden.

zeugt auch Glaber Radulf [32]), daß Lisoi und Heribert in dem allgemeinen Ruf der Rechtlichkeit geſtanden haben. Ein anderer Herbert aber, ein Geiſtlicher und Proſelyte der Secte, der in den gestis syn. Aurel. erwähnt wird, verſichert, daß die Stadt Orleans ganz vorzüglich durch Weisheit und Heiligkeit glänze [33]). Die Anmaßung aber, womit ſie ſich und ihrer Secte eine beſondere und höhere Heiligkeit zuſchrieben, alle andere Menſchen aber außer ihrer Gemeinde, als die verderbte Welt (iniquum seculum) gering ſchätzten [34]), ſcheint zu beweiſen, daß ſie auch im Leben die Grundſätze des Myſticismus angenommen hatten. Daß dieſe myſtiſche Strenge der Moral unter ihnen galt, läßt ſich auch daraus vermuthen, daß nach der Er-

32) Glaber Radulf, a. a. O. „rex et pontifices tristiores effecti, interrogaverunt illos (sc. Heribertum et Lisoium) secretius, utpote viros hactenus in omni morum probitate perutilissimos etc.“

33) Syn. Aurel. a. a. O. „Aurelianam urbem prae ceteris coruscare luce sapientiae atque sanctitatis lampade.“

34) Syn. Aurel. a. a. O. „Itaque tu translatus de iniquo seculo in nostro sancto collegio, aquis perfunderis sapientiae donec nostram doctrinam, a sp. sctq traditam possis excipere.“

zählung des Ademar [35]), jene Ketzer in Aquitanien, die den unsrigen wenigstens sehr ähnlich waren, in Enthaltung von gewissen Speisen und in der Keuschheit, die Strenge der Mönchsmoral befolgten. Auf der andern Seite werden sie in denselben gestis syn. Aurel. der Unzucht, der Blutschande, des Kindermordes und des Umgangs mit dem Teufel beschuldigt [36]). Aehnliche Dinge,

35) Ademar chronic. in Labbeus a. a. O. vergl. Schröckh K.G. Th. 23, S. 325 fgg.

36) Alle diese Beschuldigungen beruhen auf einer Stelle der gesta syn. Aurel. a. a. O, wo von ihren nächtlichen Zusammenkünften folgende Beschreibung gemacht wird. „Congregabantur certis noctibus in domo donominata, singuli lucernas tenentes in manibus, ad instar letaniae daemonum nomina declamabant, donec subito daemonem in similitudine bestiolae cujuslibet inter eos viderent descendere. Qui statim ut visibilis illa videbatur visio, omnibus exstinctis luminaribus, quamprimum quisque poterat mulierem, quae ad manum sibi veniebat, ad abutendum accipiebat, sine peccati respectu, et utrum mater, aut soror, aut monacha haberetur, pro sanctitate et religione ejus concubitus ab illis aestimabatur: ex quo spurcissimo concubitu infans generatus, octava die in medio eorum copioso igne incenso, proba-

wie z. B., daß durch die Asche von Kindern Menschen zu dem Manichäismus bekehrt worden seyen, daß sie mit dem Teufel in Verbindung gestanden haben, erzählt Ademar, zwar nicht von denen, wovon hier die Rede ist, aber von jenen in Aquitanien, und andern, die J. 1025 zu Orleans entdeckt und verbrannt wurden. Glaber Radulf aber, dem wegen seiner Redlichkeit und Wahrheitsliebe am meisten Glauben in dieser Geschichte beyzumessen ist, schweigt gänzlich von diesen Verbrechen. Jene Erzählung selbst aber, in den gestis syn. Aurel. ist an sich so unsinnig, und der übrigen Geschichte desselben Verf. so widersprechend, daß

---

tur per ignem more antiquorum paganorum, et sic in igne cremabatur. Cujus cinis tanta veneratione colligebatur atque custodiebatur, ut christiana religiositas corpus Christi custodire solet, aegris dandum de hoc saeculo exituris ad viaticum. Inerat enim tanta vis diabolicae fraudis in ipso cinere, ut quicunque de praefata haeresi imbutus fuisset, et de eodem cinere, quamvis sumendo parum, praelibasset, vix umquam postea de eadem haeresi gressum mentis ad viam veritatis dirigere valeret.“ Man sieht leicht, daß die ganze Erzählung alle Zeichen der Erdichtung und der Verläumdung an sich trage.

man wohl volles Recht hat, sie für erdichtet zu halten [37]). Da jedoch die ähnliche Nachricht im Ademar zeigt, daß diese Fabel nicht von dem Verfasser der gesta syn. Aurel. erdichtet, sondern daß sie wirklich von Vielen für wahr gehalten worden sey, so mag man im Allgemeinen wohl zugeben, daß sich einzelne Ausbrüche von grober Unsittlichkeit bey ihnen mögen gezeigt haben, die zu so thörichten Erdichtungen Veranlassung gaben. Diese Meinung stimmt auch mit der allgemeinen Bemerkung überein, daß bey den Mystikern, hauptsächlich den manichäischen, die höchste Strenge der Moral, mit der zügellosesten Ausschweifung häufig verbunden ist.

Aus dieser Darstellung wird sich nun bestimmen lassen können, welches der Charakter und die Eigenthümlichkeit dieser Secte gewesen sey. Es sind darüber verschiedene Meinungen ausgesprochen worden.

---

37) Diese Meinung führt auch Basnage a. a. O. p. 98 und 99 durch. „Je ne sai s'il y a quelque personne raisonnable, qui puisse s'imaginer qu'une grande partie du Clergé d'Orleans, des hommes elevez dans le Christianisme, des gens qui étoient en odeur de sainteté, soient capables de tomber dans de semblables abominations."

1) Basnage [38]) sucht zu beweisen, daß es nichts anders als ein reineres Christenthum gewesen sey, wie es die Reformatoren später wiederherstellten.

2) Mosheim [39]) hält sie schlechthin für Mystiker, die den äußeren Gottesdienst gering schätzten, und das Wesen der Religion mehr in einer innern contemplativen Richtung des Gemüths auf Gott und göttliche Dinge setzten.

3) Füßlin [40]) endlich sucht sie als Manichäer darzustellen.

Zwar glaube auch ich, mit Basnage, daß ihre Lehre in mehreren Punkten reiner gewesen sey, als die der damaligen katholischen Kirche, aber auch daß sie von der der Reformatoren weit verschieden gewesen sey. Auch ist es nicht zu läugnen, daß sie Mystiker gewesen seyen; aber nicht bloß von der Art, wie sie Mosheim beschreibt, sondern sie neigten sich vielmehr jenen manichäischen, gnostischen u. a. orientalischen Lehren zu. Denn jene, die man im Besonderen die deutschen

38) Basnage, a. a. O. p. 97 fgg.

39) Moshemii institutiones historiae eccles. antiq. et recent. p. 437.

40) Füßlin a. a. O. S. 31 fgg.

Mystiker nennen mag, hatten sich erst später gebildet und von der Kirche getrennt. Diejenigen aber, von denen hier die Rede ist, waren so heftig und offen, nicht allein gegen den äußern Gottesdienst, sondern gegen die ganze Lehre und Verfassung der katholischen Kirche, ja selbst gegen den positiven Grund des Christenthums in den Kampf getreten, sie sind dabey so losgetrennt von allen Spuren ähnlicher Meinungen dieser Art, woraus sich das allmählige Entstehen derselben ableiten ließe, daß es durchaus undenkbar ist, daß sie von sich selbst sich so gebildet haben können. Wie vieles aber in ihrer Lehre wie in der Verfassung auf ihren Ursprung von den Manichäern hindeutet, hat wohl aus dieser Darstellung hervorgeleuchtet. Die Abweichungen von der manichäischen und gnostischen Lehre selbst, lassen sich theils dem falschen Verstehen oder absichtlichen Mißdeuten von Seiten derer, die uns ihre Geschichte aufbewahrt haben, theils der nothwendigen Veränderung der Zeit und der Verhältnisse, zuschreiben. Wir müssen also diese Secte als manichäische Mystiker bezeichnen. Zu der äußeren Geschichte derselben ist noch hinzuzufügen: Ein gewisser Graf Richard stellte sich zu ihnen übergehen zu wollen, und verrieth darauf ihre Geheimnisse an den König Robert.

derlanden entdeckt wurden [45]). Auch ſie leiten ihren Urſprung aus Italien ab. Ein gewiſſer Gundulf nehmlich, der aus Italien zu ihnen gekommen war, habe ſie, wie ſie ſagten, unterrichtet [46]). Sobald der Biſchof Gerhard von Cambray und Arras Nachricht davon erhielt, ſo berief er ſogleich eine Synode zu Arras. Nachdem hier vom Biſchof Nachforſchungen gegen die Leute veranſtaltet worden waren, bekannten ſie frey ihren Glauben, wurden aber, da ſie durch die Widerlegungen und Ermahnungen des Biſchofs ſich wieder bekehren ließen, ſämmtlich in die katholiſche Kirche wieder aufgenommen [47]).

Die Lehren, die ſie hier bekannt hatten, waren folgende: 1) Als einzige Quelle ihres Glaubens nahmen ſie die heil. Schrift an, wie ſie

45) Ihre ganze Geſchichte können wir nur aus einer einzigen Quelle ſchöpfen, die zum Glück doch ziemlich reichhaltig iſt. Es ſind nehmlich die Acten der Synode zu Arras, die vom Biſch. Gerhard von Cambray und Arras wegen dieſer Ketzer gehalten wurde. Man findet ſie in Dacherii spicil. T. I, p, 607—24. ed. recent.

46) Syn. Attreb. ap. Dacher. p. 607.

47) Ebend. S. 612 fgg. und S. 624.

von Gundulf darin unterrichtet waren [48]). 2) Es giebt kein anderes Mittel, um zur Seligkeit zu gelangen, als eine gewisse Gerechtigkeit (justitia) [49]). Unter dieser justitia verstehen sie hier nichts anderes als Rechthandeln, oder einen gerechten Lebenswandel [50]). Daraus geht hervor, daß nach

48) Ebend. S. 607. „Se esse auditores Gundulfi — et ab eo evangelicis mandatis et apostolicis informatos, nullamque praeter hanc scripturam se recipere.“ Unter dieser scriptura (nehmlich diejenige, in welcher die evangelica mandata et apostolica enthalten sind) ist nicht etwa eine eigene, von Gundulf abgefaßte Schrift zu verstehen, sondern dieß kann keine andere seyn, als die heilige Schrift selbst, in welcher sie von Gundulf unterrichtet (informati) waren. Vergl. Ebend. S. 608. „Lex et disciplina nostra, quam a magistro nostro accepimus, nec evangelicis decretis nec apostolicis sanctionibus contraire videbitur, si quis diligenter eam velit intueri.“

49) Ebend. S. 607. „quandam justitiam praeferentes, hac sola purificari homines asserebant, nullumque in sancta ecclesia aliud esse sacramentum, per quod ad salutem pervenire potuissent.“

50) Nachdem sie ihre moralischen Vorschriften ausgesprochen haben, fahren sie, a. a. O. S. 608 sofort: „servata igitur hac justitiâ, nullum opus est baptismi etc.“

ihrer Lehre, die Seligkeit nicht durch die göttliche Gnade, sondern durch eigenes Verdienst des Menschen erlangt werde [51]). Daraus folgt aber weiter, daß die Buße (poenitentia) d. h. die äußere, kirchliche, nichts dazu beytrage, um die Sünder mit Gott zu versöhnen [52]). Durch diese justitia

51) Ebend. S. 623. — „Falsae justitiae doctrinam introducere tentatis, quam divinae gratiae adeo praeponitis, ut omnia propriis meritis adscribatis.“ Die justitia wird also von ihnen in einem andern Sinn als in der Kirche die justificatio genommen. Denn diese bedeutet einen actum Dei, quo homines justos d. h. sibi acceptos facit, jene verstehen einen actum hominis, quo se ipsum justum, i. e. a Deo probatum reddit.

52) Ebend. S. 607 heißt es: „poenitentiam nihil ad salutem proficere.“ Es scheint einigermaßen zweifelhaft, was unter dieser poenitentia zu verstehen sey. Entweder ist es eine innere, die Reue, oder Bekehrung des Geistes zu dem Bessern, oder äußere, die in gewissen äußern Verrichtungen besteht, die von der Kirche zu Abbüßung der Vergehen, auferlegt werden, d. h. Bußübungen. Der Bischof streitet in seiner Rede gegen beyde zugleich, und unterscheidet die zwey Begriffe nicht genug. Einige Stellen in dem Bekenntniß der Ketzer selbst lassen es auch zweifelhaft, welche poenitentia sie meinen. Jedoch ist es am wahrscheinlichsten, daß es die äu-

oder Rechtlichkeit, wurde auch die Taufe und das Abendmal, wie sie lehrten, ihrer Kraft beraubt [53]). Gegen die Taufe brachten sie drey Gründe vor: 1) die Sittenlosigkeit der Geistlichen könne der

---

ßere oder kirchliche Pönitenz war, die sie verwarfen. Aeußere und kirchliche Dinge waren es überhaupt, gegen die sie stritten. Der Bischof nannte diese Pönitenz eine „tribulationem carnis“ (p. 618), und sagt, daß auch für Todte eine „poenitentia vicaria,“ also eine äußere, geleistet werden könne. Wenn aber einige Stellen in den actis syn. Attreb. die innere Buße bezeichnen, so kann dieß leicht geschehen seyn, indem man die beyden Begriffe nicht gehörig trennte. Hätten aber unsere Ketzer die innere Buße als unwirksam zur Besserung verworfen, so stimmten sie darin dem augustinischen System bey, nach welchem der Mensch, wenn er die einmal dargebotene Gnade nicht ergriffen hatte, später nie dazu zurückkehren könne. Da diese Ansicht in geradem Widerspruch steht mit der Lehre dieser Ketzer, daß die Seligkeit nicht durch Gnade, sondern durch eigenes Verdienst erworben werde, so muß man schon deswegen glauben, daß sie nur die äußere Buße verworfen haben.

53) Ebend. S. 607. „Dicebant baptismatis mysterium et dominici corporis et sanguinis sacramentum nullum esse, et idcirco rejiciendum.“ Vergl. S. 608 und S. 624.

Taufe keine Kraft zur Seligkeit geben; 2) die Täuflinge ſinken im Leben immer wieder in die Sünden zurück, denen ſie in der Taufe entſagt haben. 3) Den Kindern, die ſich ihrer ſelbſt nicht bewußt ſeyen, könne der Glaube und deſſen Bekenntniß gar nichts helfen (S. 608). Im Abendmal läugneten ſie die Gegenwart Chriſti. Sie ſahen nichts anderes in demſelben, als was man mit den Augen des Leibes ſehen kann [54]). Ferner erklärten ſie ſich gegen die Anbetung der Heiligen; an den Bekennern ſahen ſie gar keine höhere Tugend, nur die Apoſtel und die Märtyrer hielten ſie einer Verehrung würdig [55]). Den äußeren Gottesdienſt ſchätzten ſie im Allgemeinen ſehr gering. Darin liegt hauptſächlich das Weſen ihres Myſticismus, daß ſie, mit Verachtung gegen das Aeußere, die Religion nur in eine innere Gemüthsſtimmung

54) A. a. O. S. 624. „Dominici corporis et sanguinis sacramentum nihil esse aliud contendunt, nisi quod corporis oculis intuetur.“

55) A. a. O. S. 608. „Nullum sanctis confessoribus donum virtutis spectare, praeter Apostolos et martyres nemmem venerari.“ Vergl. S. 630. „Ne ab eis aliquam salutis gratiam posse spectari, quorum corpora in cineres resoluta, nihil a mortuis animalibus differre videntur.“

ſetzten, daraus gienge hervor: daß ſie die Kirche nicht höher achteten, als das eigene Wohnhaus, im Altar nichts heiligeres ſahen, als einen Steinhaufen [56]), das Kreuz keiner Verehrung würdig hielten [57]), das Liederſingen in den gottesdienſtlichen Verſammlungen als abergläubiſchen Gebrauch verwarfen [58]), die Verehrung der Bilder mißbillig-

56) A. a. O. S. 613. „Dicentes in templo Dei nihil esse quod sit aliquo cultu religionis dignum magis, quam proprii domicilii cubiculum, nihilque in eo sanctum, praeter caementa et lapides, artificum opere digesta, sed et mensam Domini, in qua corporis et sanguinis ejus libamina offerantur, nullum in se aliud praeter acervum lapidum retinere sacramentum.“

57) A. a. O. S. 621. „Adversus crucem dominicam et vivificum lignum, viperei dogmatis venena funditis, dicentes hoc ex errore hominum venisse, quod venereantur eam, cum nullam magis in se virtutem contineat, quam caetera ligna sylvarum, praeter quod opere manuum hominum est efformata, pro qua nulla veneratione digna est.“

58) A. a. O. S. 621. „Quis autem dubitet vos immundo spiritu agitari, dum hoc, quod per sp. s. prolatum atque institutum est, i. e. usum psal-

ten [59]), und es endlich für ganz gleichgültig hielten, ob die Todten an geweihten Stätten, oder an andern beliebigen Orten begraben würden [60]). Vorzüglich aber zeigt sich ihr Mysticismus in ihrer Moral. Diese ist hauptsächlich aus biblischen Ausdrücken, die im wörtlichen Sinn aufgefaßt, nicht richtig von ihnen verstanden worden sind, geschöpft. Dieß leuchtet deutlich hervor aus der Art, wie sie ihre moralischen Grundsätze aussprechen. „Unser Gesetz und unsere Ordnung," so drücken sie sich aus [61]), „ist diese: die Welt zu verlassen, das

lendi in s. ecclesia, abjicitis, et quasi superstitiosum errori cultum imputatis."

59) Dieß wird, obgleich nicht deutlich gesagt, doch angedeutet, a. a. O. S. 622. Vergl. Basnage a. a. O. S. 102.

60) A. a. O. S. 617. „De sepultura etiam, quam praeter ullum salutis compendium, avaritiae sacerdotum adscribitis, sermocinabimur." — „Fingentes nullum praetendi mysterium sanctitatis, praeter id quod de ipso pretio sacerdotes sibi coacervent pecuniam."

61) Die Stelle heißt, S. 608, wörtlich so: „haec, (sc. lex et disciplina nostra) hujusmodi est: mundum relinquere, carnem a concupiscentiis frenare, de laboribus manuum suarum victum parare, nulli laesionem quaerere, charitatem cun-

Fleisch vor den Begierden zu vertheidigen, von seiner Hände Arbeit zu leben, niemand zu beleidigen, allen denen, die mit Mißgunst auf unsere Lebensweise blicken, mit Liebe zu begegnen.“ Man bemerkt in diesen Formeln eine auffallende Aehnlichkeit mit pietistischen Separatistengemeinden unserer Zeit, besonders mit herrenhuthischen Ausdrücken, wo die Bibel im wörtlichen Sinn unmittelbar dem ungebildeten Volke als Quelle der Religionskenntniß dient, woraus jene Mischung von roher Sinnenreligion und Ueberspannung, mit einfachem, reinem Christenthum hervorgeht. Dagegen näherten sich unsere Ketzer mehr der orientalischen und manichäischen Ascetik darin, daß sie die Ehe ganz verdammten, und daher die Verheyratheten in ihre Gemeinde nicht aufnahmen, und vom Himmelreich ganz ausschlossen [62]).

---

ctis quos zelus hujus nostri propositi teneat, exhibēre.“

62) A. a. O. S. 619. „De connubiis vero, quae vos contra evangelica et apostolica decreta sacrilega mente abominanda judicatis, dicentes conjugatos in sortem fidelium nequaquam computandos, multa sctorum P.P. exempla etc.“ Vergl. S. 607. „conjugatos nequaquam ad regnum pertinere.“ Vergl. S. 608. 624.

Worin ihre gesellschaftliche Ordnung bestanden habe, und ob sie überhaupt eigene gesellschaftliche Einrichtungen gehabt haben, ist uns nicht berichtet. Daß sie aber ihrer Gesinnung nach Gegner der katholischen Kirche waren, dieß bekennen sie selbst häufig. Sie tadeln heftig das sittenlose Leben [63]) und die Habsucht der Geistlichen [64], sie erkennen die Heiligkeit des geistlichen Standes, ihre verschiedenen Grade, so wie der Ordination nicht an [65]) vom Bischof Gerhard aber werden sie beschuldigt, daß sie die kirchliche Ordnung umzustürzen, die Zucht zu zerstören, und die ganze Kirche zu vernichten gestrebt haben.

---

63) A. a. O. S. 608, wird die „vita reproba ministrorum“ getadelt.

64) A. a. O. S. 617. „Avaritiae sacerdotum adscribitis.“ — „Fingentes nullum praetendi mysterium sanctitatis (sc. in sepultura) praeter quod de ipso pretio sacerdotes sibi coacervant pecuniam.“

65) A. a. O. S. 616. „Veniendum est ad sacratissimos ordines, quos vesanae mentis pertinacia vos rejicere audimus.“ — S. 622. „Sed neque rebellionis vestrae tumorem diutius patior, qua ecclesiasticae administrationis ordinem in nihilum redigere laboratis.“

Vergeichen wir dieſe Myſtiker von Arras mit denen von Orleans, ſo läßt ſich gar nicht läugnen, daß ſie ihnen in vielen Punkten ähnlich waren. Außerdem daß ſie, wie jene, aus Italien gekommen waren, ſtimmen ſie auch in ihren Anſichten von der Kraft der Sacramente, von der Anbetung der Heiligen und der Märtyrer, von den Ceremonien, von dem Haß gegen die Welt, mit ihnen überein. Allein ſie unterſcheiden ſich auch ſehr bedeutend von jenen, erſtlich darin, daß ſie die bibliſche Lehre reiner aufgefaßt haben, als die von Orleans, und nur wenige Spuren jenen orientaliſch-gnoſtiſchen oder manichäiſchen Lehren enthalten. Ihr unmittelbarer Urſprung aus der Bibel zeigt ſich deutlich in ihren freyeren Anſichten von der Taufe und dem Abendmal, von der Gerechtigkeit und Wiedergeburt, und hauptſächlich in ihren moraliſchen Vorſchriften von der Friedfertigkeit und der Feindesliebe. Zweytens aber unterſchieden ſich dieſe Leute von denen zu Orleans dadurch, daß ihre ganze Richtung mehr praktiſch war, und ſich der Speculationen ganz enthielten. Gänzlich unberührt blieben bey ihnen die Lehren von Gott, der Erſchaffung der Welt, von Geiſt und Materie, von der Dreyeinigkeit, von Chriſto und ſeiner Natur. Daher bezieht ſich auch ihr Myſticismus

ganz auf praktische Gegenstände, wie z. B. auf den äußern Gottesdienst, Verachtung der Welt, und Verwerfung der Ehe u. s. w. Die Ursache davon mag darin liegen, daß die Secte aus niedrigen, ungelehrten Leuten bestand [66]). Ueberhaupt scheinen diese Ketzer in ihrer Lehre nur schwach unterrichtet, und noch neu und unbefestigt darin gewesen zu seyn. Denn anders ließe es sich nicht erklären, wie sie durch die schwachen Gründe des Bischofs so leicht überzeugt, und zur katholischen Kirche zurückgeführt werden konnten. Daraus darf man vielleicht die Vermuthung ziehen, daß sie zwar zu derselben Secte gehörten, als die von Orleans, daß sie aber einem niederen Grad oder einem weitern Kreis derselben angehörten, in welchem, um schwächere, ungelehrte Menschen nicht gleich anfangs abzuschrecken, nur das praktische, und von den kirchlichen Formeln weniger abweichende gelehrt wurde, die eigenthümlichen Speculationen und Vorschriften des Manichäismus dagegen noch verborgen wurden.

66) Dieß sieht man theils aus ihrem ganzen Benehmen, theils daraus, daß sie, nach S. 624, nicht lateinisch verstanden.

4. Mystiker in Turin.

In viel bestimmterer Gestalt, und darum auch mehr als Manichäer, erscheinen die Mystiker in Turin [67]). J. 1030 wurde von dem Erzbischof Heribart von Mayland bey der Kirchenvisitation seiner Diöcese, auf dem Schloß von Monsfort bey Turin, eine ketzerische Gesellschaft entdeckt. Von ihrem Umfang ist uns nichts hinterlassen worden; doch scheint sie nicht ganz unbedeutend, wenigstens nicht, wie die vorhergehenden, bloß auf die niedere Volkskaste beschränkt gewesen zu seyn, da selbst die Gräfin des Schlosses dazu gehörte [68]).

Aus der Festigkeit und Hartnäckigkeit, womit sie an ihrer Ueberzeugung festhielten [69]), läßt sich

---

67) Was wir von ihnen wissen, schöpfen wir aus einer einzigen Quelle, nehmlich Landulphi hist. mediolanensis, lib. II, c. 27, in Muratori thes. scriptt. itall. T. IV, p. 88 fgg.

68) Landulph a. a. O. S. 89.

69) Es sind viele Stellen, die diese Standhaftigkeit und Festigkeit derselben beurkunden. Landulph. S. 88. (Girardus, einer der Ketzer) „promtissimum gerens ad passionem animum, laetus si vitam suppliciis gravissimis finiret etc.“ Ebend.

vielleicht schließen, daß sie schon einige Zeit hindurch bestanden, und so Zeit gehabt haben, sich hinreichend zu befestigen. Von der katholischen Kirche hatten sie sich getrennt, wie man daraus sieht, daß sie die Autorität des Papstes verwarfen, für ihre Secte einen besondern Papst oder Bischof hatten, und außerdem, unter dem Nahmen von Aeltesten (majores) noch andere Vorsteher ihrer Gemeinde [70]). Auch hatten sie eine Gütergemein-

---

S. 89. wird erzählt, daß sie vergebens mehrere Tage hindurch von orthodoxen Geistlichen in dem katholischen Glauben unterrichtet wurden, daß sie aber lieber den Scheiterhaufen besteigen, als ihren Glauben verlassen wollten. Nur wenige von ihnen kehrten zur katholischen Kirche zurück.

70) Land. a. a. O. S. 89. „Pontificem habemus, non illum romanum, sed alium, qui quotidie per orbem terrarum fratres nostros visitat, dispersos, et quando Deus illum nobis ministrat, tunc peccatorum nostrorum venia summa cum devotione donatur.“ Ich glaube nicht, daß unter diesem pontifex der unsichtbare und geistige, nehmlich Christus selbst zu verstehen sey, sondern ein wahrhaft menschlicher, der alle jene neuen Manichäersecten im geheimen regiert habe, und deren ununterbrochene Reihe bis zu dem apostolischen Zeitalter hinaufreichen soll.

ſchaft unter ſich eingeführt [71]). Ihre Lehre gaben ſie zwar vor, ganz aus der Bibel, A. u. N. T. und aus den kirchlichen Beſchlüſſen, geſchöpft zu haben [72]), aber ſie erklärten ſie geiſtig oder myſtiſch. Ebenſo hielten ſie ſich auch ſtreng an die Formen der orthodoxen Dogmen, aber ſie legten ihnen einen geiſtigen oder myſtiſchen Sinn unter. Die göttliche Dreyeinigkeit, an die ſie zu glauben vorgaben [73]), erklärten ſie ſo: der Sohn Gottes iſt das von Gott geliebte Gemüth des Menſchen, der heilige Geiſt, der richtige und fromme Sinn der heiligen Schrift. Chriſtus ſey von der Jungfrau Maria geboren, heißt in ihrem Sinn nichts anders, als das menſchliche Gemüth werde aus der heiligen Schrift (d. i. die Jungfrau Maria) wiedergeboren [74]). In der Taufe und im Abend-

71) A. a. O. S. 89. „Omnem nostram possessionem cum omnibus hominibus communem habemus.“

72) A. a. O. S. 89. „V. et N. T. et sanctos canones quotidie legentes tenemus.“

73) A. a. O. S. 89. „Patrem et Filium et spiritum sanctum credimus et confitemur.“

74) A. a. O. S. 89. Hier erklärt ſich der Ketzer Girard (Gerhard) ſelbſt ſo darüber: „Quod dixi Filium, animus est hominis, a Deo dilectus. Quod

mahl wollten sie kein Mysterium anerkennen. Ja einer der Ketzer (Girard) bekannte frey, daß er den katholischen Glauben verwerfe [75]).

Ihre moralischen Grundsätze sind ganz ascetisch-orientalisch. Die Keuschheit beobachteten sie so streng, daß sie sich der Ehe entweder ganz enthielten, oder, wenn sie schon verheyrathet waren, den ehelichen Beyschlaf nie ausübten [76]). Sonderbar aber dunkel ausgesprochen ist der Glaube jener Ketzer, daß sich das Menschengeschlecht, wenn es sich ohne Sünde verbände, auch ohne Beyschlaf fortpflanzen würde [77]). Ascetische Strenge

---

dixi spiritus s., divinarum sententiarum intellectus, a quo cuncta discrete reguntur. J. Christus est animus sensualiter natus ex Maria Virgine, videlicet natus est ex scta scriptura, sp. sctus, sctarum scripturarum cum doctrina intellectus."

75) A. a. O. S. 89, wo der E. B. Heribert jenen Girard darüber befragt.

76) A. a. O. S. 88. „Virginitatem prae ceteris laudamus, uxores habentes." — „Nemo nostrum uxore carnaliter utitur, sed quasi matrem et sororem diligit."

77) Diese Stelle steht a. a. O. S. 89. „Si universum genus humanum se conjungeret, ut cor-

zeigen ſie ferner in dem übertriebenen Eifer des Betens, ſo daß ſie nicht eine Stunde ohne Gebet vorübergehen ließen, in ununterbrochenen Faſten, und in der Enthaltung vom Genuß des Fleiſches [78]). Endlich mag auch die Verachtung des Todes, und die Gleichgültigkeit und Härte bey Ertragung von Schmerzen, die bey ihnen bis zur fanatiſchen Begierde Marter und Tod für ihren Glauben zu ertragen, ſtieg, und wodurch ſie die Qualen der Ewigkeit zu vermeiden hofften [79]); aus

---

ruptionem non sentiret, situt apes sine coïtu genus humanum gigneretur."

78) A. a. O. S. 89. „Carnibus numquam vescimur, jejunia continua, et orationes indesinenter fundimus, semper die ac nocte nostri majores vicissim orant." Dieß anhaltende Beten haben ſie mit den Bogomilen gemein, die daher ihren Namen haben. Vergl. Schröckh K.G. Th. 29, S. 461 fgg.

79) Dieſe Geſinnung zeigen ſie an mehrern Stellen. Z. B. a. a. O. S. 88. wird von dem genannten Girard geſagt: „cum ante vultum venisset, promptissimum gerens ad passionem animum, laetus si vitam gravissimis suppliciis finiret — astitit." Ferner S. 89. „nemo nostrum sine tormentis vitam finit, ut aeterna tormenta evadere possimus." Dann weiter: „si nos per tormenta a malis ho-

der myſtiſch-manichäiſchen Verachtung alles Irdiſchen und Fleiſchlichen, hervorgegangen ſeyn. Aus allem dieſen ſcheint es höchſt wahrſcheinlich, daß dieſe Secte von den Paulicianern abſtammt.

5. Myſtiker in Goslar.

Auch in Deutſchland wird einiger manichäiſcher Myſtiker Erwähnung gethan. Doch haben wir nur ſehr wenige, unbedeutende Nachrichten von ihnen. Es findet ſich nur eine einzige Stelle beym Hermannus contractus [80]) der folgendes von ihnen berichtet: Es ſeyen J. 1052 vom Kaiſer Heinrich (dem III.) bey ſeinem Aufenthalt in dieſer Stadt mehrere Ketzer entdeckt worden, die

minibus nobis ingesta deficimus, gaudemus, si autem aliquando nos ad mortem natura perducit, proximus noster, antequam animum damus, quoquomodo interficit nos.“

80) Herm. contr. a. 1052. ap. Usser. de christianorum eccles. contin. success. p. 280. „Henricus Imperator a. 1052 Goslariae agens, suspendi jussit quosdam haereticos, inter alia pravi erroris dogmata manichaeae sectae, omnis esum animalis execrantia.“

dieſer ſogleich habe aufhängen laſſen. Ueber das Weſen ihrer Ketzerey ſagt er nur, daß ſie außer andern manichäiſchen Lehren, auch alle Speiſe, die von Thieren kömmt, verabſcheut hätten. Obgleich ſich nun freylich aus dieſem Wenigen ein beſtimmtes Urtheil über dieſe Menſchen nicht ſchöpfen läßt, ſo iſt doch dieß wahrſcheinlich, daß ſie zu derſelben Gattung von Ketzern gehörten, als die bisher genannten. Sie waren der Zeit nach nur wenig von jenen entfernt, ihre Lehren waren, nach dem Ausdruck Herrmanns, manichäiſch, die Angabe von dem Abſcheu gegen alles Thieriſche bezeichnet ihre Lebensanſicht als ascetiſch-orientaliſch; und man verfuhr endlich auch mit derſelben Strenge gegen ſie, womit man vorzugsweiſe nur dieſe Art von Ketzer zu verfolgen pflegte.

6. Weiterer Fortgang dieſer Secten unter dem gemeinſchaftlichen Nahmen der Katharer.

Wir haben geſehen, daß ſich bis in die Mitte des IIten Jahrhunderts durch Frankreich, die Niederlande, Italien und Deutſchland einzelne Gemeinden im Geheimen fortgeſetzt und ausgebreitet

hatten, die sich von der römisch-catholischen Kirche losgetrennt hatten, und die einen allgemeinen, heftigen Kampf gegen die Oberherrschaft derselben vorbereiteten. Dieser Kampf kam aber erst mit der Mitte des 12ten Jahrhunderts völlig zum Ausbruch, und von den bisher erwähnten Secten bis zu diesem Zeitpunct liegt also ein Zeitraum von beynahe einem Jahrhundert, in welchem die Geschichte fast ganz von ihnen schweigt. Die Geschichte dieses Kampfs selbst gehört nun zwar größtentheils schon in die folgende Periode der Geschichte des Mysticismus im Mittelalter, aber der Ursprung desselben liegt doch schon in dieser Periode, und muß daher hier weiter verfolgt werden. Wir müssen also hier den Zusammenhang nachweisen, der zwischen den Ketzern des 11ten Jahrhunderts, mit den Schaaren von Manichäern, die im 12ten Jahrhundert fast das ganze Abendland überschwemmten, statt findet, und zeigen, welchen Einfluß die Bewegungen dieser Mystiker des 11ten Jahrhunderts, auf den Kampf hatten, der im 12ten Jahrhundert von dem manichäischen Mysticismus gegen die abendländische Theologie geführt wurde.

Diejenige Secte, die unter dem Nahmen Katharer am meisten bekannt ist, außerdem aber auch eine Menge andere Nahmen hat, wie Patarener,

Publicaner, Bulgarer, Boni homines, Passageres oder Passagieri, Piphler, Tesserantes etc. [81]), zeigte sich offen im Abendlande erst seit der Mitte des 12ten Jahrhunderts. Doch muß man aus dem

81) Die Etymologie und Bedeutung dieser Nahmen ist zum Theil sehr dunkel. Man muß immer dabey bedenken, daß die Benennungen einer und derselben Secte in den verschiedenen Ländern verschieden waren. So wurden sie in Deutschland und Italien hauptsächlich Katharer genannt (vergl. Ekbert serm. contr. Catharos Dedic. in Bibl. P. P. max. T. XXIII. p. 601. „hos Germania nostra Catharos, Flandria Piphles, Gallia Texerans, ab usu texendi, appellat"), und dieß wurde, nach der weichern Aussprache, besonders von den Italiänern, in Kazzarer oder Gazzarer verwandelt. Denn ich halte nicht, wie Mosheim (Ketzergesch. Th. 1, S. 357 fgg.) Gazarer für den wahren, ursprünglichen Nahmen der Secte, den von ihrem Vaterland, die Gazarey, Gazaria, d. i. das Land, welches im Alth. Chersonesus Taurica, jetzt die kleine Tartarey heißt, bekommen haben, sondern ich glaube vielmehr, daß sie den Nahmen aus Griechenland, woher sie nach Italien und in die übrigen abendländische Gegenden kamen, mitgebracht haben. Sie wollten damit, nach dem Beyspiel der alten Manichäer (vergl. Füßlin K. G. der mittl. Zeit S. 41, no. 52.) andeuten, daß sie rein und unbefleckt seyen von den Flecken

Umfang und aus der Kraft, mit der sie damals schon, als sie entdeckt wurden, auftraten, schließen, daß ihr Ursprung in viel frühern Zeiten zu suchen sey. Auch fehlt es nicht an Spuren in der Ge-

---

der katholischen Kirche. Eigentlich hießen nur die Vollkommnen, oder Auserwählten (perfecti, electi) Καθαροι, oder Καθαριστα, aber gewöhnlich wurde dann auch die ganze Secte so genannt. Aehnliche Beyspiele solcher Benennungen zeigt uns die Kirchengeschichte in den Donatisten, die sich ebenfalls καθαρους nannten, und der Nahme Puritaner hat ja dieselbe Bedeutung. Dieselbe Secte der Katharer wurde in Frankreich, von ihrer Frömmigkeit und Rechtschaffenheit bons hommes, boni homines genannt. Was ist dieß anders als eine Uebersetzung des Nahmens Katharer? (Vergl. Pagi crit. in Baron. ad A. 1179 „vox boni homines, Catharorum voci aequivalet.“) Es lag darin nicht gerade eine Anerkennung ihrer wahren Frömmigkeit. Auch in unsern Zeiten nennt man ja eine gewisse Gattung von Separatisten, die jener alten nicht ganz unähnlich sind, von der ganz besondern Frömmigkeit deren sie sich rühmen, Frömmler oder Pietisten. Bulgaren (woraus die Franzosen bougre machten, was noch bis jetzt als Schimpfwort geblieben ist) hießen sie von Bulgarien, woher sie kamen. Patarener hießen eigentlich, von einer Gegend in der Stadt Mayland, Pataria, diejenige Parthey

ſchichte, die es zu beweiſen ſcheinen, daß die manichäiſche Ketzerey der Gemeinden des 11ten Jahrhunderts, bis zur Ankunft der Katharer im 12ten Jahrhundert ununterbrochen im verborgenen fortgepflanzt worden ſey [82]). Daß ſie vorzüglich in

---

von Prieſtern, welche in Mayland das Cölibat der Geiſtlichen vertheidigten. Von ihnen wurde der Nahme auf die Katharer übertragen, weil ſie, wie jene, die Ehe verdammten. (Vergl. Muratori ant. ital. T. V. p. 83.) Der Nahme Publicaner ſcheint verfälſcht zu ſeyn aus Paulicianer, von denen ſie größtentheils abſtammten. Vielleicht könnte der Nahme auch ſo entſtanden ſeyn, daß man den Nahmen Piphler d. i. peuples, Pöbel, den man ihnen in den Niederlanden, weil ſie dort meiſtens aus niedrigen Menſchen beſtehen mochten, auflegte, lateiniſch durch Publicani ausdrücken wollte. Wenigſtens nannte man ſie in dieſer Beziehung auch Popolicani (vergl. Dufresne in obss. ad Villebrandi hist. Constantinop. p. 169.), woraus Publicani ſehr leicht entſtehen konnte. In Italien hießen ſie auch Passageres oder Passagieri und Passagini, im Griech. ασσατοι, von ihrem herumſchweifenden, wandernden Leben; in Frankreich Texerantes, tesserans, weil ein großer Theil der Ketzer aus Webern beſtand (ſ. Ekbert a. a. O.); vergl. Füßlin K.G. der mittl. Zeit S. 37—48.

82) Der gleichzeitige Schriftſteller über die Katharer,

Italien und im südlichen Frankreich nie ganz untergegangen waren, beweisen die Synoden, die J. 1119 zu Toulouse von dem Papst Calixt II. u. J. 1139 von Innocenz II. im Lateran gehalten wurden, in welchen außer den Brusianern und Henricianern, auch manichäische Ketzer verdammt wurden [83]). Nach der Mitte des 12ten Jahrhunderts war nicht allein Italien, hauptsächlich das nördliche, und Südfrankreich, mit Katharern erfüllt, sondern sie hatten sich auch in den Niederlanden und in mehreren Gegenden Deutschlands festgesetzt, und ihr Bekehrungseifer trieb sie oft selbst bis nach Britannien und Spanien [84]).

Ebert spricht diese Vermuthung sehr bestimmt aus, in seinen serm. adv. Katharos, serm. I, in Bibl. P. P. max. T. XXIII, p. 601. „ecce enim quidam latibulosi homines perversi et perversores, qui per multa tempora latuerunt, et occulte fidem Christianam corruperunt“ etc.

83) Vergl. Fleury hist. eccl. T. XIV, p. 251 und 497. Auf beyden Synoden wurden Ketzer verdammt, die sich einer höheren Frömmigkeit rühmten, die die Taufe und das Abendmal verwarfen, die geistliche Würde geringschätzten, und die Ehe nicht gestatteten. Man sieht darin deutlich Lehren, wie wir sie bey den bisherigen Ketzern gefunden haben.

84) Wegen Italien und Frankreich bedarf es keiner

Deutlicher und bestimmter noch als aus diesen historischen Spuren ergibt sich der Zusammenhang der Katharer des 12ten Jahrhunderts mit den Ketzern des 11ten, aus ihrer Uebereinstimmung in Lehre und Leben. Sie läßt uns keinen Zweifel darüber übrig, daß sie nicht allein aus einer

---

Belege. Von den Ketzern am Niederrhein, in der Gegend von Kölln und Bonn, vergl. Ekbert serm. 8. in Bibl. P. P. max. T. XXIII, p. 615, so wie Evervin epist. ad S. Bernardum Clarev. in Mabillon analectis vett. T. III. p. 452, und der heil. Bernhard selbst, in seinen Reden über das hohe Lied, serm. LXV und LXVI, Opp. ed. Paris T. III, p. 108—112. Daß ferner in der Mitte des 12ten Jahrhunderts (J. 1160.) aus Gasconien Mehrere von der Secte der Publicaner nach Brittanien gekommen seyen, berichtet der englische Geschichtschreiber Wilhelm von Neubridge in historia Anglorum Lib II, c. 13, in Richini dissert. de Catharis c. 2. p. XV. Eben derselbe erzählt auch, daß schon damals, außer in Frankreich, Italien und Deutschland, auch in Spanien viele angesteckt gewesen seyen. Späterhin, im 13ten Jahrhundert wurde die Stadt Leon in Spanien ein Hauptsitz der Katharer oder Albigenser wie Lukas von Thuy berichtet in s. Buch de controversiis adv. Albigensium errores, Lib III, c. 9. in Bibl. P. P. max T. XXV, p. 244.

Quelle, nehmlich der morgenländiſche Philoſophie des Manichäismus, hervorgegangen waren, ſondern daß ſie nur einer und derſelben Secte angehörten. Es findet ſich kein anderer Unterſchied zwiſchen ihnen, als den die Zeit und die Verhältniſſe nothwendig hervorbringen mußten. Was ſich bey den Ketzern des 11ten Jahrhunderts nur in ſchwachem Anfang findet, das iſt bey den Katharern vollkommner ausgeführt.

Blicken wir auf das zurück, worin die Ketzergemeinden, die wir oben beſchrieben haben, unter ſich übereinſtimmen, und was alſo den eigenthümlichen Charakter ihrer Secte ausmacht, ſo läßt ſich dieß auf Folgendes zurückführen:

1) Trennung von der katholiſchen Kirche.

2) Dualiſtiſche Speculationen von Gott, von der Schöpfung der Welt, von Chriſto und der Natur des Menſchen.

3) Geringſchätzung des äußern Gottesdienſtes, beſonders der Sacramente der Taufe und des Abendmals.

4) Ascetiſch-myſtiſche Strenge im Leben, wie ſie aus dem Orient in die chriſtliche Kirche gebracht worden iſt.

Was zuerſt die Trennung von der katholi-

ſchen Kirche betrifft, ſo drückt ſich dieſe in ihrer Geſinnung und Verfaſſung nur noch viel ſtärker und beſtimmter bey den Katharern aus, als bey denen des IIten Jahrh. Sie zeigt ſich theils im Haß gegen die kirchlichen Anſtalten, hauptſächlich gegen den Papſt, deſſen göttliches Anſehn, und gegen die Geiſtlichen, deren Heiligkeit ſie nicht anerkannten, und deren Laſterhaftigkeit ſie auf das Heftigſte tadelten [85]). Eben ſo verachte-

85) Ekbert serm. 10, a. a. O. p. 621, redet von den Manichäern am Rhein ſo: „dicitis ordinem sacerdotii defecisse apud nos, et nusquam inveniri veros sacerdotes, nisi inter vos.“ Ferner S. 622. „Nescimus sub quo Papa acciderit hic defectus, sed hoc scimus, quod ex multis temporibus omnes, qui dicebantur romani Pontifices, et Cardinales, semper avari fuerunt, et superbi et multis ex causis indigni sacerdotii Christi, et ex hoc certi sumus, quod verum sacerdotium apud ipsos non esset.“ Von den Manichäern des 13ten Jahrhunderts im ſüdlichen Frankreich erzählt Eberhardus Bethunensis in antihaeresi adv. Waldenses, c. 1. (ſo hat es der Herausgeber, Gretſar, zu Ingolſtadt 1613, betitelt, aber unrichtig, denn es iſt eigentlich gegen die Katharer und Albigenſer gerichtet) c. 10, in Bibl. P. P. max. T. XXIV, p. 1552. „Oblationum quoque munera retundentes, decimas et pri-

trennt hatten. Wir ſehen hier dasjenige, was bey den Ketzern von Orleans, Arras und Turin nur erſt angefangen, und noch ſehr unbeſtimmt war, von den Katharern genauer beſtimmt, weiter ausgeführt und befeſtigt. So war die Eintheilung in Grade, von denen wir bey jenen nur ſchwache und unſichere Spuren fanden, bey den Katharern ganz offen und feſt eingerichtet. Die Secte beſtand nehmlich aus zwey Claſſen, den Vollkommenen oder Auserwählten, die durch eine feyerliche Handauflegung eines ihrer Vorſteher, die bey ihnen ſo viel wie die Taufe galt, und Tröſtung (consolamentum) genannt wurde, in die höhere Ordnung der Secte aufgenommen wurde, und ſich dadurch zu der genaueſten Befolgung der ſtrengeren ascetiſchen Lebensvorſchriften verpflichteten, und den Gläubigen oder Hörern (credentes, auditores), die nur ihren Glauben und ihre Lehren, nicht aber ihre ganze Lebensweiſe angenommen hatten [89]). Au-

89) Petrus von Cernay, hist. Albig. c. 2. in Duchesne scriptt. Franc. T. V, p. 556. „Sciendum autem, quod quidam inter haereticos dicebantur perfecti s. boni homines, alii credentes haereticorum. Qui dicebantur perfecti, nigrum

ferdem hatten sie ihre eigenen Vorsteher und Lehrer, die aus der Classe der Auserwählten genommen wurden, und diese hießen dann ordinati.

habitum praeferebant, castitatem se tenere mentiebantur etc., credentes autem haereticorum dicebantur illi, qui seculariter viventes, licet ad vitam perfectorum imitandam non pertingerent, in fide tamen illorum se salvari sperabant; divisi siquidem erant in vivendi modo, sed in fide et infidelitate uniti erant." Reinerus summa de Catharis et Leonistis c. 6. in Bibl. P. P. max. T. XXV, p. 266 fgg. spricht von diesem Unterschied zwischen Vollkommenen und Gläubigen. Im engern Sinn wurden nur die erstern Katharer genannt, weil die übrigen noch nicht rein von dem Schmutz der Welt waren. Davon wurden sie erst gereinigt durch das erwähnte consolamentum, wovon außer Reiner a. a. O. auch Ermengard adv. Waldenses, c. 14. in Bibl. P. P. max. T. XXV, p. 1612 eine Beschreibung giebt: „Modus consolamenti talis est: Ille qui dicitur Praepositus s. Episcopus, vel Diaconus, nominatus est Rector aliorum haereticorum sibi subjectorum. Et quando volunt facere consolamentum alicui viro vel mulieri, ille qui Major et Ordinatus dicitur, ablutis manibus, librum Evangeliorum in manibus suis tenens, eum vel eos, qui ad recipiendum consolamentum conveniunt, admonent: ut in eo consolamento

Nach Ekbert waren überhaupt dreyzehn Vorsteher der ganzen Secte (magistri), von denen einer die Stelle eines Papstes vertrat, die übrigen zwölf Vorgesetzte und Lehrer der Secte waren. Unter diesen standen siebenzig Bischöfe, die über die einzelnen Gemeinden gesetzt waren, wogegen jene zwölf meist herumreisten und die Oberaufsicht führten. Ferner hatten sie Presbyter, die den einzel-

omnem suam fidem et spem salutis animarum suarum in Deo et in illo consolamento ponant. Et sic super capita eorum libro posito, oreationem Dominicam septies dicunt, et deinde Beati Joannis Evangelium ab in principio incipiens, usque ad hunc locum Evangelii, quod dicit: gratia et veritas per J. Christum facta est, audientibus dicit. Et sic consolamentum finitum est.“ Es ward, wie er sogleich hinzufügt, eigentlich nur von den sog. Ordinatis, d. i. ihren Geistlichen verrichtet, allein im Nothfalle konnte es auch durch jeden Vollkommenen oder consolatum, selbst durch Weiber geschehen. Eine andere Beschreibung des consolamenti giebt Ekbert serm. 8. a. a. O. Nach Evervin (epist. ad Bern. in Mabill. a. a. O.) bildeten die auditores einen dritten, niedrigsten Grad, aus welchem man durch ein bloßes Handauflegen zu den credentibus, und zuletzt durch das consolamentum zu den perfectis aufstieg.

nen Bischöfen in ihren Diöcesen beygesetzt waren, Diakonen und Diakonissen, endlich, was als eigenthümlicher Charakter dieser Secte anzuzusehen ist, besondere Missionarien um ihre Lehren zu befestigen und auszubreiten [90]). Daß sie eigene Zu-

90) So beschreibt die Verfassung der Katharer des 12ten Jahrh. in den Niederlanden und am Niederrhein Ekbert serm. 1. Bibl. P. P. max. T. XXIII, p. 602. Er fügt noch hinzu, daß sie darin dem Beyspiel des Manes gefolgt seyen. Von dieser Beschreibung Ekberts weicht in einigen Punkten diejenige Reiners ab, contra Waldenses c. 6. Bibl. P. P. max. T. XXV, p. 269. Er schweigt ganz von den 12 magistris und der auf 72 festgesetzten Zahl der Bischöfe, und setzt dagegen vier Grade von Geistlichen unter den Katharern fest, nehmlich: episcopus, filius major, filius minor und diaconus. Der Bischof hatte die höchste Verwaltung der Kirche und der religiösen Gebräuche, die beyden filii standen ihm als seine Gehülfen zur Seite, und reisten in der Diöcese des Bischofs als Visitatoren umher u. s. w. Wir dürfen uns nicht wundern über diese Verschiedenheit in der Erzählung, da Reiner nicht von den Katharern des 12ten Jahrhunderts in den Niederlanden und am Niederrhein, sondern von denen des 13ten Jahrh. in dem südlichen Frankreich, in der Lombardey und im südlichen Deutschland redet. Wie vieles kann da Zeit und Verhältnisse in

ſammenkünfte hielten, verſteht ſich unter dieſen Umſtänden von ſelbſt; über ihre Art erfahren wir, daß ſie nicht in Kirchen ſondern in unterirdiſchen Gewölben oder in Wohnhäuſern und Werkſtätten der Mitglieder der Secte gehalten wurden [91]). Dieſe kirchliche Verfaſſung befeſtigten ſie durch ſtrenge Disciplin, häufige Excommunication und öffentliche Buße. Endlich gaben ſie ihrer Secte innere Kraft und Leben, durch eigene Schulen, die ſie an mehreren Orten anlegten [92]).

---

der Verfaſſung der Katharer geändert; wie viel aber auch die Unwiſſenheit der Geſchichtſchreiber entſtellt haben! — Von dem oberſten Vorſteher der Secte, der von gleichzeitigen Schriftſtellern Papſt genant wird (vergl. Evervin a. a. O.), erzählt Matthaeus Paris. in Usserius de eccl. cont. success. p. 452, daß er meiſtentheils ſeinen feſten Wohnſitz in Bulgarien gehabt habe. Einige von ihnen wohnten jedoch auch in Frankreich, vergl. Ebend, und Sandius in Nucl. hist. eccl. p. 392. Aber ſowohl der Papſt als die magistri und episcopi hielten ſich ſehr verborgen, und waren auch, ohne Eigenthum und beſtimmte Belohnung, zur Armuth verpflichtet.

91) Ekbert. serm. 1. Bibl. P. P. max. T. XXIII, p. 601.

92) Reinerus c. 3. p. 264. zählt die Schulen der Katharer in der Diöcos von Paſſau nahmentlich auf.

Die Uebereinstimmung der Katharer mit den Ketzern des XIIten Jahrhunderts in ihrem Glauben, zeigten sie

1) in ihrem Gebrauch der h. Schrift. Wie jene erklärten sie zwar die Bibel für die wahre Quelle ihres Glaubens, aber eben so verwarfen sie auch willkührlich einzelne Bücher derselben, wenn sie ihrem System nicht zusagten, und durch Anwendung der mystischen oder geistigen Erklärungsmethode fanden sie immer nur den Sinn darin, den sie eben finden wollten [93]).

Es waren in der ganzen Diöces 41, bisweilen an einem Ort 10 Schulen.

93) Vorzüglich sind es die niederländischen Katharer, die meist Leute aus geringeren Ständen waren, und deswegen vorzüglich Piphler und Texeraner genannt wurden, von denen erzählt wird, daß sie sich auf die Autorität der Bibel stützten. Vergl. Ekbert serm. praefat. Bibl. P. P. max. T. XXIII, p. 601. — Dieß scheint sich von ihren Vorfahren, die wir oben in Arras bemerkten, auf sie fortgeerbt zu haben. Von dem willkührlichen Gebrauch der Bibel mag nur dieß angeführt werden, daß das A. T. von einigen als ein Werk des Satans ganz verworfen wurde (vergl. Eberhard Bethun. contr. Wald. c. 1. Bibl. P. P. max. T. XXIV, p. 1526. „Sed objiciunt, legem non habere locum, post Chri-

2) In jenen dualistischen Speculationen von Gott und der Weltschöpfung, läßt sich, obgleich diese nur sehr wenig von den Ketzern des XIten

stum, quia Christus finis legis est, legemque finiri sic contendunt," und p. 1527. „dicendo autem novum, veteravit prius."); von andern, nach denen es von einem niederen Gott, dem Demiurg oder Weltschöpfer herrührte, nur zum Theil angenommen wurde (vergl. Moneta adv. Catharos L. I, c. 1. und L. II, c. 1.). Von der mystischen Erklärungsweise der Bibel vergl. Moneta adv. Cath. L. I, c. 1. „credunt Prophetas ante hujusmodi mundi constitutionem prophetasse in alio mundo et prophetias eorum ad sonum litterae esse intelligendas." Reinerus contr. Wald. c. 6. Bibl. P.P. max. T. XXV, p. 271. sagt von dem Katharer Joh. Lugio: „quidquid legitur in tota biblia, factum fuisse in hoc mundo." Alles also was im A. T. prophezeyt wird, deuteten sie mystisch auf eine höhere Welt. Andere erklärten dagegen moralisch, wie Reiner a. a. O. p. 267 erzählt: „Istos (die 4 Evangelien) dicunt recipiendos, sed tantum moraliter interpretantur." D. h. sie erklären sie nach ihrer Moral, also ascetisch-mystisch. Ich sehe übrigens nicht ein, warum man mit Füßlin (K.G. d. m. Z. S. 143 fgg.) annehmen soll, daß die Katharer diese Erklärungsmethode vom Origenes gelernt haben, da sie so ganz natürlich und

Jahrhunderts behandelt wurden, doch die Uebereinstimmung mit den Katharern leicht auffinden. Die Meinungen der Katharer theilen sich in diesem Puncte in zwey Theile. Nach der einen Parthey nehmlich hatten von Ewigkeit her zwey sich entgegengesetzte Principien bestanden, ein gutes und ein böses, und aus diesem ist alles was da ist, hervorgegangen [94]). Die andere Parthey hinge-

nothwendig aus dem Glauben dieser Leute herfloß, daß sie selbst vom heiligen Geist erleuchtet seyen, oder daß Christus in ihnen lebe. Vergl. Ebert serm. I, a. a. O. p. 601. Andere jedoch verwarfen auch die mystische Erklärung der Bibel, und hielten sich streng an den Buchstaben. Vergl. Reinerus. a. a. O. c. 5. p. 265. Doch möchte dieß wohl hauptsächlich von den Waldensern gelten, die immer mit den Katharern verwechselt werden.

94) Moneta contr. Cath. L. I, c. 1. „Quidam illorum duo asserunt principia sine initio et sine fine. Unum dicunt patrem Christi et omnium justorum et Deum lucis. Alium vero Deum credunt esse illum, de quo Christus ait; Jo. X, 30, venit enim princeps mundi. Istum credunt esse Deum excaecantem mentes infidelium et Deum tenebrarum etc.“ Nach diesen zwey Grundwesen waren nun auch alle Dinge der Welt in zwey Reiche abgetheilt, das Ebert so beschreibt: serm. I,

gen stellte Einen höchsten Gott als den Urgrund aller Dinge auf, und betrachtete den Satan als einen ursprünglich guten Engel, der aber durch die Sünde von Gott abgefallen und verworfen worden sey. Daher theilten sich auch ihre Ansichten von der Schöpfung der Welt in mehrere Partheyen, indem sie 1) die Welt entweder als ewig und unerschaffen [95]), oder als geschaffen dachten [96]), 2) die Entstehung der Welt entweder ganz allein von dem bösen Grundwesen ableiteten, und darum die Materie für durchaus bös hielten [97]), oder die

a. a. O. p. 602. „Duas naturas fuisse dicunt ab aeterno sibi invicem contrarias, unam bonam et alteram malam, et ex eis dicunt creata esse universa. Animas hominum et vitalem spiritum quorumlibet animantium et virtutem quae vivificat arbores et herbas, et quaelibet semina a Deo originem habera dicunt, et condita ex illa bona natura, imo et quandam partem Dei unumquodque talium esse volunt. Carnem vero omnium quae vivunt super terram, tam hominum quam aliorum animantium ab illo immani principe tenebrarum, i. e. diabolo dicunt habere, et condita ex mala natura."

95) Reinerus a. a. O. p. 267.

96) Moneta a. a. O.

97) Reinerus a. a. O. c. 6. p. 270. „Item quod

Welt dem Stoff nach dem höchsten Gott, der Form nach dem Demiurg, d. i. dem gefallenen Gott oder dem Satan zuschrieben [98]). Daraus geht nun aber hervor, daß sie die Allmacht, Allwissenheit und Freyheit Gottes beschränken mußten durch die Macht des Satans [99]); denn ob sie sich gleich bey jeder Parthey Gott als mächtiger dachten, als den Satan, so stand es doch nie in seiner Macht, diesen ganz zu überwinden und zu vernichten, und die Menschen von seiner Herrschaft zu befreyen [100]).

---

utrumque principium s. uterque Deus creavit angelos suos et suum mundum, et quod iste mundus est creatus, factus et formatus a malo Deo, et omnia quae sunt in eo. Vergl. Bonacursi vita haereticorum, in Dacher. spicil. T. I, p. 208.

98) Moneta a. a. O. „Nunc videamus ex parte opinionem eorum, qui unum asserunt Creatorem. — Ponunt enim principem mundi, quem diabolum et satanam, scripturae dicunt, post creationem primae materiae a Deo factae, illam materiam distinxisse in quatuor elementa, exinde rerum species, prout videntur, distinxit."

99) Eberhardus Bethun. c. Wald. c. 5. Bibl. P. P. max. T. XXIV.

100) Reinerus a. a. O. p. 270. „bonus Deus, non potuit perfectas suas facere creaturas, quamvis hoc voluerit, et hoc sibi et creaturis accidit

Formeln der Dreyeinigkeit fest, erklärten sie aber mystisch [105]).

Eben dieser Dualismus lag auch ihrer Lehre von der Natur des Menschen zum Grunde. Aber der Dualismus ging hier zugleich auch in Emanatismus über. Sie gingen von der gemeinschaftlichen Annahme aus, daß der Körper des Menschen, der aus Materie besteht, durch das böse Grundwesen hervorgebracht, und darum dem Reiche der Finsterniß und der Sünde unterworfen sey, die Seele hin-

filium fabri, sc. Joseph, carnalem, sicut ego sum carnalis filius patris mei."

105) Dieselben Ortlibenser deuten im Reiner a. a. O. die Dreyeinigkeit auf folgende Weise: „Dicunt quod ipsi sint Pater et filius et spiritus s. Ille enim dicitur Pater, qui primo intrat sectam ipsorum. Filius, qui a tali Patre per ipsius praedicationem intrat in sectam ipsorum. Spiritus s. qui est perfectus in secta ipsorum." Oder S. 267. „Pater qui trahit aliquem praedicatione ad sectam, filius qui trahitur, sp. s. qui cooperatur trahenti." Davon machten sie die Anwendung auf die himmlische Dreyeinigkeit so: Gott ist durch sein Wort der Stifter, Vater der Secte; Jesus, als derjenige der sein Wort zuerst annahm, sein Erstgebohrner, der Sohn; und der heilige Geist ist Petrus, der ihn unterstützte in Verbreitung des göttlichen Worts.

gegen sey göttlicher Natur, entweder ein Theil Gottes selbst, oder doch von Gott selbst geschaffen [106]). Die menschlichen Seelen nun, waren nach einigen von dem Fürst der Finsterniß mit Gewalt aus dem Reich des Lichts geraubt [107]),

106) Ekbert serm. 1. a. a. O. p. 605. „Animas hominum et vitalem spiritum quorumlibet animantium etc. a Deo originem habere dicunt, imo et quandam partem Dei esse volunt, Carnem vero omnium quae vivunt supra terram, tam hominum quam aliorum animantium ab illo immani principe tenebrarum, i. e. diabolo originem dicunt habere, et condita ex mala natura.“ Vergl. damit die Disputatio inter Catholicum et Paterinum haereticum, in Martene und Durand thes. nov. anecdott. T. V, p. 1706. „Respondet Paterinus: Deum creasse omnia, concedo. Intellige bona; sed mala et vana et transitoria et visibilia ipse non fecit, sed malus creator, sc. Lucifer. — Quod autem dicitur mundus per ipsum factus est, ita intellige, id est mundae animae, sc. nostrae; sed corruptibilia ista visibilia a diabolo facta sunt.“ etc.

107) Reinerus a. a. O. S. 270. „Item quod diabolus cum suis angelis adscendit in coelum, et facto ibidem praelio cum Michaële Archangelo, angelus boni Dei extraxit inde etiam partem creaturarum Dei, et infundit eas quotidie in huma-

nach andern, durch die Lockung des Bösen zur Sünde verführt, und deßwegen zur Strafe von Gott aus seinem Reich verworfen und der Gewalt des Satan übergeben [108]). Die Körper sind die

nis corporibus et brutis et etiam de uno corpore in aliud, donec dictae creaturae reducantur in coelum." Vergl. Bonacursi vita haerett. in Dacher. Tom. I. p. 608. „Dicunt etiam eumdem diabolum Adam de limo fecisse, et quendam angelum lucis in eo summa vi inclusisse." Nach andern entführte der Teufel 9 Engel durch List aus dem Himmel, und schloß sie in menschliche Körper ein, von denen alle Menschen abstammen. Disput. int. Cathol. et Pater. a. a. O. c. 4. p. 1219.

108) Ekbert serm. 1. Bibl. p. 502. „Dicebant animas humanas non esse aliud, nisi illos apostatas spiritus, qui in principio mundi de regno coelorum ejecti sunt." Der Katharer Johann von Lugio stellte nach Reinerus p. a. O. S. 270 fgg. darüber folgende Theorie auf: Jedes der beyden Grundwesen habe sich eine eigene Welt geschaffen, das gute eine unsichtbare, das böse eine sichtbare. In jeder seyen lebende Wesen gewesen. Allein, obgleich der gute Gott mächtiger sey als der böse, so habe doch der letztere durch seinen Widerstand gegen den erstern so viel Kraft, daß die Geschöpfe des guten Gottes nur unvollkommen und sündhaft seyn könnten. — Ganz einfach wird dagegen von der

Gefängniſſe, die ſie der Herrſchaft des Teufels unterwerfen. Nur indem ſie ſich von den Feſſeln der Materie befreyen, können ſie wieder in das Reich des Lichts und des Geiſtes zurückkehren. In der menſchlichen Seele unterſcheiden ſie noch den vernünftigen Geiſt, das πνευμα, d. i. die göttliche Kraft ſelbſt, die im Menſchen liegt, von der Seele als Lebenskraft, ψυχη, die dem Geiſt noch außer dem Körper gleichſam als eine zweyte, zartere Hülle diente, und die, wie einige ſagten, mit dem Geiſt zugleich aus dem Himmel hergekommen ſey, nach andern weſentlich zum Körper gehöre und daher mit ihm auch wieder untergehen werde [109]). Aus dieſer dualiſtiſch-emanatiſtiſchen Theorie von der Natur des Menſchen, folgte ſehr richtig die Auslegung der Erbſünde, die von den Katharern, nach dem Beyſpiel der Ma-

Sekte der Concorezenſen, bey Reiner a. a. O. p. 271. folgendes darüber angenommen: „Item credunt, quod diabolus prima formaverit per se corpus hominis, et in illud infuderit primum angelum, qui in modico peccaverat. Item credunt, quod animae extractae sunt a dicto angelo. Vgl. Moneta L. I, c. 3.

109) Moneta L. IV, c. 8. §. 2. Dieß war wieder eine manichäiſche Lehre.

nichäer, aufgestellt wurde. Sie behaupteten nehmlich, die Sünde der Ureltern im Paradiese sey keine andere gewesen, als der Beyschlaf, wozu sie von dem Weltschöpfer, der zugleich der Gott des Bösen ist, in der Absicht verlockt worden seyen, damit die Menschen selbst die Gefängnisse hervorvorbrächten, durch welche die Seelen ihrer Nachkommen fortwährend in der Herrschaft der Materie festgehalten würden [110].

110) Moneta L. I, c. 1. §. 2. „Dicunt etiam, quod mulier ad Adam ivit, et qualiter cum ipsa coiret, ostendit et suasit ei, sic Adam opere complevit, et istud esse esum digni scientiae boni et mali assumunt, et hoc credunt velatis verbis a Moyse signatum sub nomine pomi vetiti.“ Nach dieser Theorie diente also die Geschlechtsvermischung in jeder Art und Weise zur Vermehrung des Reichs der Materie, und zur Gefangenschaft eines Geistes; die Katharer mußten sie also durchaus, in oder außer der Ehe, gänzlich verwerfen und verabscheuen. Vergl. Ekbert. serm. 5, Bibl. p. 607. „Dicitis enim quod fructus ille de quo praecepit Deus primo homini in paradiso, ne gustaret ex eo, nihil aliud fuit nisi mulier, quam creaverat. — Ex hoc ergo probatis omne genus humanum natum esse fornicatione.“ Nach derselben Theorie glaubten auch die Mystiker bey Turin, daß die Menschen nur

Die Folgen dieſer Erbſünde wurden auf verſchiedene Weiſe von den Katharern gedacht. Es theilten ſich nehmlich die Anſichten über die menſchliche Freyheit und die Kraft zum Guten in zwey Theile. Diejenigen die zwey Grundprincipien annahmen, aus welchen alles Gute und alles Böſe nothwendig hervorgehe, mußten nothwendig die Freyheit des Menſchen läugnen [111]); diejenigen

---

durch gänzliche Unterlaſſung des Beyſchlafs zur urſprünglichen Vollkommenheit zurückkehren könnten. (Vergl. S. 446.).

111) Moneta L. I, c. 5. giebt folgende Urſache an, warum die Katharer die menſchliche Freyheit verwarfen: „hujus rei causa una est, quia si populus Dei (d. h. die Geſchöpfe Gottes) haberet liberum arbitrium ad utrumque, sc. ad bonum et ad malum, ab eodem fonte et eadem natura esset bonum et malum; sic ergo non esset necesse ponere duos Deus, quorum unus esset principium omnis boni et alius esset principium omnis mali.“ Aus derſelben Lehre folgt, daß ſie auch Gott ſelbſt nicht Freyheit zugeſtanden; ſ. ebendaſ. „Deus non habet flexibilitatem ad bonum et malum.“ Wenn Johann von Lugio (in Reiner. c. 6, p. 270.), der 2 Grundweſen annimmt, den Menſchen das „posse peccare“ zugeſteht, ſo leitet er dieß doch nicht aus der eigenen Kraft und Freyheit des Men-

dagegen, welche annahmen, daß ein höchstes, gutes Wesen von Anfang an gewesen sey, daß das Böse aber erst durch die Sünde des Satan, der als gut geschaffen war, entstanden sey, gestanden dem Menschen Freyheit zu [112]). Diesen verschiedenen Grundsätzen gemäß glaubten nun die ersteren, daß die menschlichen Seelen entweder, so lange sie in der Gewalt der Welt oder des Teufels festgehalten würden, ihrer Natur nach durchaus bös und gar keiner Tugend fähig seyen [113]), oder,

schen ab, sondern aus den nothwendig sich einander widerstreitenden Naturen, der guten und bösen, die beyde in ihm wirksam sind.

112) Denn im Anfang war ja Alles gut, und nur durch Freyheit konnten die Geschöpfe von Gott abfallen und das Böse erzeugen. Moneta L. II, c. i. „Asserunt etiam, quod peccatum ab eo (dem Lucifer) habuit initium per liberum arbitrium.“

113) Daher sie, weil sie glaubten, daß der heilige Geist erst mit Christo zu den Menschen gekommen sey, (Moneta L. I, c. i. „credunt nemini datum spiritum s. ante Christi ressurrectionem“) alle fromme und gute Menschen, wenn sie vor Christo gelebt hatten, ohne Ausnahme verdammten. Dieß galt auch von den Patriarchen und Propheten des A. T. Vergl. Muratori antiq. ital. T. V. p. 94, der unter dem Verzeichniß ihrer Ketzereyen auch fol-

ſobald ſie mit der Kraft des heiligen Geiſtes begabt ſeyen, nothwendig zur Tugend geführt werden, und gar nicht ſündigen können ***4); die andern hingegen glaubten, daß die menſchlichen Seelen durch eigene Kraft und Verdienſt das Gute vollbringen und dadurch zu ihrer urſprüng-

---

gende mit anführt: „quod Joannes baptista fuit malus; quod patres V. Ti non salvantur; quod Moses fuit malus; quod ante adventum Christi non fuerint aliqui boni.“ Cf. Eberhard, c. 2, p. 1530. Der heilige Geiſt iſt aber nur innerhalb ihrer Sekte und wird durch das consolamentum ertheilt; daher außerhalb ihrer Sekte, oder ohne das consolamentum erhalten zu haben, niemand, auch bey der höchſten Tugend, ſelig werden kann, worüber ſich eine ſtarke Stelle findet bey Ermengard, c. 14, p. 1614. „Dicunt etiam quod nemo magnus vel parvulus, vir sive mulier, nisi illud consolamentum ab ipsis consolatis acceperit, coeleste regnum et angelorum societatem aliquo opere, vel beneficio, vel contemplatione religionis, nec etiam martyrio, etsi ab omnibus, quod impossibile, peccatis et delictis se abstineat, consequi potest.“

114) Wirklich ſprachen ſie es offen aus, daß derjenige, welcher durch die Handauflegung unter die Zahl der Vollkommenen aufgenommen, und den heiligen Geiſt

lichen Seeligkeit zurückkehren können [115]). Wir finden dieſelbe Verſchiedenheit der Meinungen in dieſer Lehre auch bey den Ketzern des 11ten Jahrhunderts. Nehmlich die von Orleans ſcheinen der erſteren beygeſtimmt zu haben, die von Arras, der andern [116]).

---

empfangen habe, von aller Sünde frey ſey. Vergl. Reinerus, c. 5, p. 265. „Item, quod ipsi per manus impositionem peccata dimittant, et dent spiritum sanctum.“ Vergl. Ermengard c. 14, p. 1612. „In illo (sc. consolamento) enim generaliter omnes salvandi fidem suam et spem habent; et omnium remissionem suorum peccatorum, et emundationem suorum delictorum, absque satisfactione aliqua, in eo consequi credunt.“ Vergl. Moneta L. III, c. 5. §. 8.

115) Ekbert serm. I, p. 602, „Dicebant enim animas humanas non esse aliud, nisi illos apostatas spiritus, qui in principio mundi de regno coelorum ejecti sunt: et eos in humanis corporibus posse per bona opera promereri salutem.“ Sie werden auch anderwärts wegen ihres Stolzes auf ihr eigenes Verdienſt, was ſie vielmehr der göttlichen Gnade zuſchreiben ſollten, angeklagt. S. Eberhardus Bethun. c. 16, p. 1558. „In operibus solummodo confidentur, fidem praetermittunt, cum fides operibus potius sit proponenda.“

116) Die von Orleans ſcheinen die menſchliche Freyheit

4) Mit beyder Ansichten stimmte der gemeinschaftliche Haß aller Partheyen der Katharer gegen alle äußere Gebräuche beym Gottesdienst überein. Sie gingen nehmlich von ganz andern Grundsätzen über die Art zur Seligkeit zu gelangen aus, als die katholische Kirche. In dieser gelt das äußere kirchliche Leben, als nothwendiger Weg, um zur Seligkeit zu gelangen; äußere Gebräuche, sinnliche Handlungen und sinnliche Formen erhielten dadurch übersinnliche, geistige Kraft. Dieß konnte natürlich bey den Katharern nicht bestehen. Das Materielle stand dem Geistigen entgegen, konnte nie ihm dienen. Der Haß gegen den äußern, sinnlichen Gottesdienst ging also nothwendig aus den mystisch-dualistischen Theorien von den zwey Grundwesen hervor, und ist also bey ihnen von ganz anderer Art, als bey allen andern schwärmerischen Secten, wie bey den Petrobruisianern, Henricianern, Arnold von Bresçia, und auch bey

verworfen zu haben, indem sie behaupteten, daß allein durch die Handauflegung der heilige Geist mitgetheilt und die Seligkeit verliehen werde; die von Arras aber gestanden offenbar die Freyheit zu, indem sie die Seligkeit auf eigenes Verdienst und auf Gerechtigkeit gründeten.

den Waldenſern, bey denen er nur aus dem Haß gegen die katholiſche Kirche, aus Freygeiſterey, oder aus reineren bibliſchen Ideen von der Religion hervorgeht. Darum iſt auch bey den Katharern dieſer Haß allgemeiner, tiefer und conſequenter als bey anderen. Schon das Aeußere, Materielle iſt ihnen als ſolches, nicht allein unnütz, ſondern auch verabſcheuungswürdig. Wir finden daher in allen Nachrichten über ſie die ſtärkſten Beweiſe davon. Sie eiferten gegen die Menge von Faſten, die ſie größtentheils abſchafften, gegen die Weihungen und Einſegnungen von Lichtern, Kleidern und Orten, die zu dem Gottesdienſt gebraucht werden, ſo wie auch gewiſſer Perſonen; ſie ſpotteten über die beſondere Heiligkeit der Kirchen, die ſie Steinhäuſer oder Höhlen nannten, über den Altar, die Lichter in den Kirchen, die Räucherungen, das Weihwaſſer, die Bilder, die Kreuzesverehrung, den Kirchengeſang, die feyerlichen Proceſſionen, die Wallfahrten, die geweihten Begräbnißörter, über die beſondere Kleidung der Geiſtlichen, die Tonſur, die Infula u. ſ. w., und mit Abſcheu erklären ſie ſich gegen den übermäßigen Aufwand, den der Pomp in den Kirchen und die prächtige Kleidung der Geiſtlichen verurſachen, und den man beſſer zu Bekleidung der Armen an-

wenden solle [117]). Dieser Haß gegen die äußeren religiösen Gebräuche erstreckte sich nun auch auf die Sacramente. Auch an ihnen verwarfen sie alles was äußerlich ist. Die Buße oder Pönitenz, in so fern sie in gewissen äußerlichen, von der Kirche auferlegten Handlungen besteht, verwarfen sie [118]), die letze Oelung [119]), die Messen und

117 Unzählige Stellen der Geschichtschreiber der Katharer sprechen von diesem Haß gegen den äußern Gottesdienst. Die vorzüglichsten sind Reinerus, c. 1. p. 263. c. 4. p. 265. besonders, c. 5. p. 266 und 67. Eberhardus c. 4. p. 1536 fgg. c. 11 und 12. p. 1553 fgg. c. 17. p. 1560 fgg. Bernhardus fontis calidi, c. 12. p. 1600 fgg. Ermengardus, c. 8. 9 und 10, p. 1606 fgg. Lucas Thudensis L. II, c. 20. 21 und 22, p. 256 fgg.

118) Reinerus, c. 6, p. 268. berichtet, daß während seines mehrjährige Aufenthalts unter den Katharern, er nie eine der 3 Bestandtheile der poenitentia, weder contritio cordis, noch die confessio oris, noch die satisfactio operis unter ihnen bemerkt habe. Von der erstern, als einem bloß innerlichen Gemüthszustand, kann er nicht wohl Zeugniß ablegen, wohl aber von den beyden andern Theilen, als äußerlichen Handlungen. Die häufigen Fasten, Gebete u. s. w. verrichteten sie nicht als Buße, sondern,

den Waldenſern, bey denen er nur aus dem Haß gegen die katholiſche Kirche, aus Freygeiſterey, oder aus reineren bibliſchen Ideen von der Religion hervorgeht. Darum iſt auch bey den Katharern dieſer Haß allgemeiner, tiefer und conſequenter als bey anderen. Schon das Aeußere, Materielle iſt ihnen als ſolches, nicht allein unnütz, ſondern auch verabſcheuungswürdig. Wir finden daher in allen Nachrichten über ſie die ſtärkſten Beweiſe davon. Sie eiferten gegen die Menge von Faſten, die ſie größtentheils abſchafften, gegen die Weihungen und Einſegnungen von Lichtern, Kleidern und Orten, die zu dem Gottesdienſt gebraucht werden, ſo wie auch gewiſſer Perſonen; ſie ſpotteten über die beſondere Heiligkeit der Kirchen, die ſie Steinhäuſer oder Höhlen nannten, über den Altar, die Lichter in den Kirchen, die Räucherungen, das Weihwaſſer, die Bilder, die Kreuzesverehrung, den Kirchengeſang, die feyerlichen Proceſſionen, die Wallfahrten, die geweihten Begräbnißörter, über die beſondere Kleidung der Geiſtlichen, die Tonſur, die Infula u. ſ. w., und mit Abſcheu erklären ſie ſich gegen den übermäßigen Aufwand, den der Pomp in den Kirchen und die prächtige Kleidung der Geiſtlichen verurſachen, und den man beſſer zu Bekleidung der Armen an-

wenden ſolle [117]). Dieſer Haß gegen die äußeren religiöſen Gebräuche erſtreckte ſich nun auch auf die Sacramente. Auch an ihnen verwarfen ſie alles was äußerlich iſt. Die Buße oder Pönitenz, in ſo fern ſie in gewiſſen äußerlichen, von der Kirche auferlegten Handlungen beſteht, verwarfen ſie [118]), die letzte Oelung [119]), die Meſſen und

---

117 Unzählige Stellen der Geſchichtsſchreiber der Katharer ſprechen von dieſem Haß gegen den äußern Gottesdienſt. Die vorzüglichſten ſind Reinerus, c. 1. p. 263. c. 4. p. 265. beſonders, c. 5. p. 266 und 67. Eberhardus c. 4. p. 1536 fgg. c. 11 und 123. p. 1553 fgg. c. 17. p. 1560 fgg. Bernhardus fontis calidi, c. 12, p. 1600 fgg. Ermengardus, c. 8. 9 und 10, p. 1606 fgg. Lucas Thudensis L. II, c. 20. 21 und 22, p. 256 fgg.

118) Reinerus, c. 6, p. 268. berichtet, daß während ſeines mehrjährige Aufenthalts unter den Katharern, er nie eine der 3 Beſtandtheile der poenitentia, weder contritio cordis, noch die confessio oris, noch die satisfactio operis unter ihnen bemerkt habe. Von der erſtern, als einem bloß innerlichen Gemüthszuſtand, kann er nicht wohl Zeugniß ablegen, wohl aber von den beyden andern Theilen, als äußerlichen Handlungen. Die häufigen Faſten, Gebete u. ſ. w. verrichteten ſie nicht als Buße, ſondern,

Indulgenzen für Verstorbene [120]), die Anrufung der Heiligen, und die Verehrung ihrer Reliquien oder Grabmäler [121]) hielten sie für unnütz und lächerlich, und Taufe und Abendmal galten ihnen für nichts weiter, als für willkührlich äußerliche Handlungen, ohne höhere Bedeutung und geistige Wirksamkeit [122]). Im Besondern stritten sie ge-

---

weil sie es schon an sich für Pflicht hielten. Vergl. Ermengardus, c. 13. p. 1611. Damit verwarfen sie auch die Beichte als kirchliche Handlung.

119) Reiner c. 5, p. 265. „Sacramentum unctionis etiam reprobant, quia tantum divitibus datur" etc. Vergl. Eberhardus, c. 11, p. 1553.

120) Ekbert serm. I, p. 605. „Propterea ergo arbitrantur superfluum et vanum esse orare pro mortuis, eleemosynas dare, missas celebrare, et irrident pulsationes campanarum, quas facimus." Vergl. Lucas Thudensis, L. I, c. 8. p. 198 sqq.

121) Reinerus a. a. O. „Item nullum sanctum credunt, nisi Apostolos, nullum sanctum invocant, nisi Deum solum. Legendas sanctorum non credunt; miracula sctorum subsannant, reliquias sctorum contemnunt." Vergl. Lucas Thudensis L. I, c. 14 und 17.

122) Das allgemeine Entsetzen aller gleichzeitigen Schriftsteller über die Katharer thut es uns kund, daß sie auch diese beyden Sacramente, und oft mit

gen die Kindertaufe als gänzlich zwecklos [123]; ließen aber dabey eben so wenig die Confirmation unangefochten [124]. Bey dem Abendmal aber lag noch

Spott, verwarfen. So z. B. Reinerus c. 6, p. 267. „De baptismo enim dicunt, quod nihil valeat, nisi quantum valeant merita baptizantis. — Item corpus Christi dicunt esse purum panem etc.“ Vergl. außerdem, Ekbert serm. 8, p. 615. Spottend äußerten sie sich darüber in Petrus von Cernay hist. Albig. c. 3. in Du Chesne scriptt. Franc. T. V, p. 656. „sacramenta ecclesiae usque adeo annullabant, ut s. baptismatis undam a fluviali aqua non distare, sacrosancti corporis Christi hostiam a pane laïco non differre, publice dogmatizarent, simplicium auribus hanc instillantes blasphemiam, quod Christi corpus, etsi magnitudinem Alpium in se contineret, jam dudum consumtum a comedentibus et annihilatum fuisset.“ Vergl. Muratori antiq. ital. T. V, p. 125.

123) Ekbert serm. 7. p. 611. De baptismo parvulorum dicitis, quoniam inanis est, et quod neque illis prodest ad salutem, neque aliquibus qui non sunt ejus discretionis, ut possint credere, aut per seipsos gratiam baptismi postulare.“ Vergl. Reinerus, c. 6, p. 267.

124) Reinerus c. 5. p. 265. „Item confirmationis sacramentum reprobant.“ Ebend. c. 6. p. 267.

ein besonderer Grund ihres Unglaubens an die leibliche Gegenwart Christi, in ihrer eigenthümlichen Ansicht von der Person Christi. Denn entweder hatte Christus nur einen Scheinkörper, oder er war nur ein gewöhnlicher Mensch; und in beyden Fällen war eine Gegenwart seines Leibes im Abendmal nicht denkbar. Oft bekannten sie sich jedoch zu diesem Glauben, verstanden ihn dann aber mystisch, indem sie unter dem Fleisch des Herrn ihr eigenes verstanden, in so fern sie zu der Gemeinde des Herrn gehörten, mit ihm in genauer Verbindung standen [125]). Mit dem Abendmal verwar-

Confirmationem dicunt bonam esse, sed intelligunt quod bonum sit confirmatum esse in secta, de confirmatione in ecclesia nihil curantes."

125) Ekbert serm. I. p. 602. „Corpus Domini et sanguinem nullo modo nostra consecratione fieri, aut a nobis per communicationem percipi posse credunt: se autem solos in mensis suis corpus Domini facere dicunt. Sed in verbis illis dolum habent: non enim verum illud corpus Christi significant, quod de virgine natum fuisse credimus, et quod passum est in cruce, sed sui ipsius carnem corpus Domini vocant, et in eo quod sua corpora nutriunt cibis mensae suae, corpus Domini se facere dicunt."

sen sie zugleich auch die Messe [126]). — An die Stelle dieser sinnlichen Mittel zur Seligkeit zu gelangen, setzten die Katharer nur wenige, ganz einfache, religiöse Gebräuche. Die Stelle der Wassertaufe sollte eine Feuertaufe oder Geistestaufe vertreten, die das sogen. consolamentum war. Dieß war die Einweihungs-Ceremonie zu der Secte der Katharer, durch welche alle Kräfte und Vortheile, welche die Secte ihren Mitgliedern gewährte, mitgetheilt wurden [127]). Statt des heil. Abend-

126) Reinerus c. 5. p. 265. „Item dicunt quod missa nihil sit, quia Apostoli eam non habebant, et fit propter quaestum.“ etc. Vgl. Ekbert serm. I. p. 602.

127) Dieses consolamentum sollte bey ihnen die von Johannes dem Täufer angekündigte Feuer- oder Geistestaufe vertreten. Vgl. Ekbert serm. 8. p. 615. „Nam baptizandum quidem esse hominem dicitis cum ad annos discretionis pervenerit, non autem in aqua, sed in igne. Hujus autem erroris defensionem sumitis ex verbis Joannis, quae de Domino salvatore pronunciavit, dicens: ille vos baptizabit in spiritu sancto et igne.“ Nun folgt die Beschreibung der Ceremonie selbst, worüber ich auf das Vorhergehende verweisen kann. Unrichtig scheint Ekbert die Ursache des Nahmens Feuertaufe darin zu suchen, daß bey

mals galt bey ihnen die Einsegnung des täglichen Mahles durch das Vater-Unser [128]). Außerdem ward theils in den religiösen Versammlungen, theils außer denselben, besonders in den letzten Augenblicken des Lebens, dem Gebet, vorzüglich dem Vater-Unser große Kraft von ihnen zugeschrieben [129]). Allein die letzte und nothwendigste Bedingung, zur Seligkeit zu erlangen, war Theilnahme an ihrer Secte, weil nur in ihr allein,

---

den Ceremonien ringsum Lichter brannten. Das Feuer galt vielmehr nur als Symbol des Geistes, daher sie auch Geistestaufe hieß, weil durch sie der heilige Geist mitgetheilt wurde. Sie sind aber verschiedener Meinung, ob die Mittheilung des heiligen Geistes durch die Handauflegung oder durch das dabey gesprochene Vater-Unser bewirkt werde. Vgl. Reiner, c. 6. p. 268.

128) Reiner a. a. O. „Fractio panis est quaedam benedictio panis Catharorum, quam ipsi quotidie faciunt tam in prandio, quam in Coena. Fit autem haec panis fractio tali modo" etc. Hier folgt die ausführlichere Beschreibung dieser Ceremonie, die ich auslasse.

129) Das Gebet wurde gebraucht bey dem Essen, (vgl. Reiner c. 6. p. 269. „Sequitur de oratione Catharorum. Hanc maxime putant necessariam esse, quando ipsi sumunt cibum vel potum") bey

Wahrheit, Glaube, und der h. Geiſt wohnte[129]). Durch ſie alſo erhielten ſie nicht allein die Gewißheit der ewigen Seligkeit, ſondern ſchon hier auf

---

dem consolamentum, in den Verſammlungen und beym Tode, (vgl. Petrus von Cernay hist. Albig. c. 2. u. Duchesne scriptt. Franc. T. V. p. 556. u. 57. „Isti (sc. credentes) ideo securius et effrenatius peccabant, quia credebant sine restitutione ablatorum, sine confessione et poenitentia se esse salvandos, dummodo in supremo mortis articulo Pater noster dicere, et manuum impositionem recipere a magistris potuissent.") Im Allgemeinen wird die Kraft des Vater-Unſers gerühmt in Reiner c. 5. p. 266. „Item dicunt quod unum Pater noster plus valeat, quam sonus decem companarum et plus quam missa."

130) Eine Menge Stellen ſprechen es deutlich aus, daß erſt durch die Einweihung in ihre Gemeinde, der heilige Geiſt mitgetheilt werde, daß nur in derſelben der wahre chriſtliche Glaube ſey, oder daß Chriſtus ſelbſt in ihrem Gemüth wohne. Vgl. Ekbert. serm. I. p. 601. „Sicut de eis praedixit Dominus, dicunt in penetralibus esse Christum: quia veram fidem Christi et verum cultum Christi, non alibi esse dicunt, nisi in conventiculis suis" etc. Ebend. serm. 2. p. 603. „Ad duos ergo nunc mihi sermo est, o Cathari plebs angulosa, qui non alibi nisi in vestris penetralibus Christum esse

Erden gelangten ſie durch dieſelbe in eine genauere myſtiſche Vereinigung mit dem heiligen Geiſt, und durch dieſe mit dem Gott des Lichts ſelbſt und es iſt zweifelhaft, ob ſie nicht auch einige chiliaſtiſche Ideen von einer glücklichen, irdiſchen Herrſchaft ihrer Secte über die Menſchen, damit verbanden [131]).

5) Ueber das ewige Leben finden wir bey den Ketzern des 11ten Jahrhunderts gar nichts erwähnt. Die Katharer weichen in dieſer Lehre hauptſächlich darin von der Kirchenlehre ab, daß ſie das Fegfeuer und die Auferſtehung der Leiber verwarfen. So wie bey ihnen Gutes und Böſes

quaerendam aestimatis. Dicite mihi: quando iniit hoc consilium Dominus, ut vellet esse absconditus in vestris angulis? Dicitis quoniam veritas Christianae fidei vobis solis sit nota et apud vos solos abscondita.“

131) Solche chiliaſtiſche Vorſtellungen ſcheinen in einer Stelle bey Reinerus c. 6. p. 297. zu liegen: „Judicium extremum dicunt futurum, tunc scilicet quando Papa et Imperator ad sectam eorum convertentur. Tunc enim tollentur de medio omnes, qui non fuerunt de secta illorum; et postea in aeternum vivent cum maxima tranquillitate, tamen nascentur homines et morientur sicut modo.“

immer in grellem Gegenſatz gedacht wurde, ſo konnten ſie ſich auch keinen Mittelzuſtand zwiſchen Himmel und Hölle denken; es gab für ſie nur zwey Wege, einen guten und einen böſen, und jeder derſelben führt unmittelbar nach dem Tod ſogleich zur Belohnung oder zur Beſtrafung. Da ihre Prüfung und Läuterung ſchon auf Erden ganz vollendet ſeyn mußte, ſo war eine Fortſetzung derſelben durch das Fegfeuer in ihren Augen ganz unnöthig [132]). Dazu kam, daß der Glaube an Prä-

132) Ekbert serm. 1. p. 601. „De animabus mortuorum talem sententiam habent, quod in ipsa hora exitus sui vel transeunt ad aeternam beatitudinem, vel ad aeternam damnationem. Non enim recipiunt, quod credit universalis ecclesia, videlicet esse quasdam purgatorias poenas, in quibus animae electorum ad tempus examinentur pro peccatis suis, de quibus in hac vita per condignam satisfactionem ad plenum purgatae non sunt.“ Vgl. serm. 9. p. 616. Bernhard v. Fontſchaud, c. 10. p. 1599. „Sunt vero haeretici quidam, qui asserunt animas a carne solutas, continuo adscendere in coelum, aut descendere in inferni supplicium. Negant enim ignem purgationis.“ Doch gab es auch in dieſem Punkt einige unter ihnen, die mildere Anſichten darüber hatten, und, obgleich nicht an ein Fegefeuer ſelbſt, doch an

destination, der wenigstens bey der strengeren Parthey der Katharer galt, das Fegfeuer ganz überflüssig machte [133]). Daß sie die Unsterblichkeit der Leiber nicht annehmen konnten, folgte ganz natürlich und nothwendig aus ihrer Ansicht von der Materie, die dem Reich der Finsterniß angehört, und in den Himmel durchaus nicht kommen durfte. Die Seelen mußten also im Himmel aus den Leibern, als ihren Gefängnisse befreyt werden, und nur als Geister ihre ursprünglichen Stellen im Reich

---

einen anderen Mittelzustand glaubten, in welchem sich die Seelen der Verstorbenen bis zum jüngsten Gericht aufhalten würden. Vgl. Moneta L. IV. c. 9. §. 7. „Cathari dicunt, quod nec in paradisum nec in infernum vadunt aliqui, usque ad diem ultimum.“ Bernhard c. 11. p. 1600. „Sunt e contra alii, qui dicunt, animos nec coelum nec infernum ingredi ante judicium.“

133) Schon die oben angeführten Stellen scheinen auf Prädestination hinzudeuten. Deutlicher geschieht dieß in Reiner c. 5. p. 266. „Hos omnes errores habent, quia negant purgatorium, dicentes tantum duas vias esse, sc. unam electorum, ad coelum, aliam damnatorum, ad infernum. Eccles. 11. Lignum quocunque occiderit, ibi erit. Si enim est bonus non indiget suffragio, si est malus, nihil prodest.“

des Geistes wieder einnehmen [134]). Nicht von allen, aber von mehreren, wahrscheinlich besonders den späteren Ketzern wurde eine Seelenwanderung angenommen, durch welche die allmählige Läuterung der Seelen bewirkt wurde. [135]). Belohnung und Strafe wurde von allen angenommen, allein die Art derselben wurde verschieden gedacht. Die gewöhnlichste Meinung unter ihnen war wohl die

134) Reiner c. 6. p. 267. „Resurrectionem corporum negant — sed vitam aeternam spirituum non negant", und weiter unten: „Omnes Cathari negant carnis resurrectionem futuram." Vgl. Eberhard c. 9. p. 1549. Bernhard c. 10. p. 1599.

135) Petrus von Cernay hist. Albig. c. 2. a. a. O. p. 556. „Resurrectionem quoque carnis diffitentes; quasdam adinventiones confingebant inauditas: dicentes animas nostras esse spiritus illos angelicos, qui per superbiae apostasiam praecipitati de coelo, corpora sua glorificata in aëre reliquerunt, et ipsas animas, post successivam qualiumcunque corporum septem et terrenorum inhabitationem, quasi tunc demum poenitentia peracta, ad illa relicta corpora remeare." Vgl. Reiner c. 6. p. 271. „Item credit (sc. Jo. de Lugduno) quod animae transmutentur de corpore in corpus, et quod in fine liberabuntur omnes a culpa etiam et a poena."

auch in der Kirche geltende, daß ein letztes Gericht über Verdienst und Schuld der Seelen entscheiden werde [136]), daß für die zwey Classen der Guten und Bösen zwey verschiedene Oerter, Himmel und Hölle bestimmt seyn würden [137]), und daß diese Belohnungen und Strafen ewig dauern würden [138]). Dagegen verwarfen einige das letzte Gericht, indem die Belohnung und Strafe sogleich nach dem Tode erfolgen werde [139]), andere ver-

136) Außer mehrern andern Stellen vergl. Eberhard c. 18. p. 1562., welcher erzählt, daß nach der Meinung der Katharer die Weiber bey dem jüngsten Gericht in Männer umgewandelt werden würden, indem alle Menschen als vollkommene Männer von 30 Jahren vor dem Gericht erscheinen müssen. Bernhard 11. p. 1600. redet ebenfalls von dem jüngsten Gericht.

137) Vergl. darüber die S. 475. n. 132. angeführten Stellen von Ekbert serm. 1. p. 601. Bernhard c. 9. p. 1599. u. a.

138) Vgl. dieselbe Stelle des Ekbert — wo von der aeterna beatitudo und aeterna damnatio die Rede ist. Ebenso Ekbert serm. 9. p. 616.

139) Vgl. S. 475. n. 132. Sie erklärten deswegen das jüngste Gericht mystisch von dem endlichen Sieg ihrer Secte auf Erden. S. Reiner c. 6. p. 267. „Judicium extremum dicunt futurum esse tunc scil.

warfen die Höllenstrafen der Seelen gänzlich, indem die Seelen nicht eher von ihrer Wanderung durch verschiedene Körper befreyt würden, als bis sie vollkommen gereinigt und deßwegen für den Himmel sogleich reif seyen; daher zuletzt alle Seelen die Seligkeit erlangen werden, und die Strafe nur in der längeren Verzögerung des höchsten Ziels bestehe. 140). — Endlich über das zukünftige Schicksal der Welt standen sich wiederum zwey Meinungen einander gegenüber, die von der Verschiedenheit der Meinungen über Gott abhingen. Wurde ein höchstes Gut als Urquell aller Dinge angenommen, so glaubte man an eine endliche Rückkehr aller Dinge in Gott; standen aber zwey Principe sich von Ewigkeit gegenüber, so mußte

quando Papa et Imperator ad sectam eorum convertantur. Tunc enim tollentur de medio omnes, qui non fuerunt de secta illa" etc. Vgl. Ebend. p. 270. „Item quod judicium futurum jam factum est, nec amplius fiet. Item quod infernus et ignis aeternus sive poenae aeternae sunt in isto mundo, nec alibi."

140) Dieß folgt schon nothwendig aus dem Begriff der Seelenwanderung. Doch lassen sich auch Zeugen dafür aufstellen. Vgl. u. a. Reiner a. 6. p. 270.

man auch die Welt als ewig dauernd denken [141]).

Die Moral und die Lebensweise der Katharer stimmte mit den Ketzern des 11ten Jahrhunderts nicht allein in der Hauptsache, sondern selbst in Kleinigkeiten überein. Der Mysticismus, der aus dem Dualismus nothwendig auch auf die Moral übergehen muß, zeigt sich bey den Katharern mit der größten Deutlichkeit und Bestimmtheit. Die Grundlage der katharischen Moral ist die Ansicht, daß die Materie absolut böse sey und als solche dem Geist geradezu entgegenstehe, daß also alles Streben des Geistes auf Bekämpfung und Losreißung von der Materie gerichtet seyn müsse. Dieser Grundsatz erzeugt jene morgenländische Ascetik, die in Haß und Verachtung der Welt und der äußeren Dinge, in Ertödtung des Fleisches und Reinigungsversuchen des Geistes von der Materie besteht. Allein man muß in Bezug auf die Moral und Sittlichkeit sehr unterscheiden zwischen den Gläubigen und den Vollkommenen. Nur für die letzteren galten in voller Strenge die rigo-

141) Ueber die Ewigkeit der Welt vgl. Reiner c. 6. p. 270. „Credunt quod mundus iste nunquam habebit finem.“

riſtiſchen moraliſchen Gebote, die erſteren wären an die beſtimmten und ſtrengen Geſetze nicht gebunden, und beſtrebten ſich nur im Allgemeinen ihr Leben ſo einzurichten, daß es dem Glauben, den ſie angenommen hatten, angemeſſen wäre. Alſo nur auf die erſteren kann ſich dasjenige beziehen, was von der eigenthümlichen Moral der Katharer geſagt werden muß, da die Gläubigen ſich in ihrem Leben von der übrigen Welt nur wenig oder gar nicht unterſchieden. Um zuerſt ein allgemeines Bild von dem Leben der Katharer zu haben, kann am beſten die folgende Darſtellung Reiners dienen [142]): „Man kann die Ketzer erkennen an ihren Sitten und Reden. Sie ſind von einfachen und beſcheidenen Sitten, zeigen in ihren Kleidern auf keine Weiſe Uebermuth, indem ſie weder koſtbare, noch ganz ſchlechte Kleider tragen. Sie führen keinen Handel, um das Lügen, Schwören und Betrügen dabey zu vermeiden, ſondern ſie leben nur von ihrer Hände Arbeit, als Handwer-

142) Die Beſchreibung bezieht ſich freylich auf die Ketzer ſeiner Zeit im Allgemeinen, nahmentlich auch die Waldenſer, doch ſcheint er vorzüglich die Katharen dabey im Auge gehabt zu haben. Sie ſteht c. 7. p. 272.

ker [143]). Selbst ihre Lehrer sind nur gemeine Handwerker. Sie häufen keine Reichthümer, sondern begnügen sich mit wenigem. Sie leben keusch [144]), sind mäßig in Essen und Trinken, gehen nicht in öffentliche Wirthshäuser und zu Tänzen, oder andern weltlichen Vergnügungen. Sie bekämpfen in sich den Jähzorn. Fortwährend arbeiten sie, oder lernen etwas oder lehren anderen, und deßwegen beten sie nur wenig [145]). Um des Scheins willen gehen sie in die Kirche, bringen Gaben, communiciren und hören der Predigt zu,

---

143) Was hier von dem Vermeiden des Handelns gesagt ist, kann nicht von allen Katharern gelten, da ein gewisser Ivo von Narbonne an den dasigen Erzbischof schreibt, daß sie Kaufleute auf die Messen und andere in die Wirthshäuser sendeten, um Gelegenheit zu suchen, Leute zu ihrer Secte zu bekehren. Vgl. Füßlin K. G. d. m. Z. Thl 1. S. 178. n. 40. Reiner c. 8. p. 273.

144) Es wird hier ungewiß gelassen, ob sie auch die rechtmäßige Ehe verwerfen, oder nur die Unzucht; denn es ist überhaupt immer unentschieden ob die credentes oder perfecti gemeint sind.

145) Nehmlich öffentlich in den Kirchen und nach Art der Katholischen; denn unter sich kamen sie häufig des Betens wegen zusammen.

doch nur, um Worte des Predigers aufzufangen. Man erkennt sie auch an den bestimmten aber bescheidenen Reden. Sie enthalten sich des Scherzes, leichtsinniger Reden, der Verläumdung, Lügen und des Schwörens. Daher gebrauchen sie nicht einmal die Worte wahrhaftig oder gewiß, weil sie diese schon für Eidschwüre halten" [146]). Nur zu deutlich aber bemerkt man bey diesem Bild, daß der Verfasser weder die verschiedenen Secten seiner Zeit gehörig unterschied, noch in der Secte der Katharer selbst entschied, ob er die Classe der Gläubigen oder Vollkommenen vor Augen hatte. Zwar zeigen sich auch hier im Allgemeinen die Grundsätze der orientalischen Ascetik, aber doch bey weitem nicht in so bestimmten und starken Zügen, als bey der Moral der Vollkommenen unter den Katharern. Sie suchen den Gegensatz zwischen Geist und Körper, der vorher nur theoretisch festgesetzt war, mit solcher Consequenz und Strenge auch im Leben durchzuführen, daß sie dem Körper und allem Materiellen gleichsam

146) Wer sollte sich nicht bey dieser Beschreibung lebhaft an gewisse Secten unserer Zeit erinnern? Scheint doch das Bild eben so treffend diese als jene zu bezeichnen!

den Krieg angekündigt zu haben ſcheinen [147]). Die Weltverachtung zeigte ſich 1) darin, daß ſie entweder nur ein ſehr geringes oder gar kein Eigenthum haben durften, 2) in der Gleichgültigkeit gegen Vergnügungen und Luſtbarkeiten, wogegen ſie mit Standhaftigkeit und Anſtrengung kämpften, daß ſie ſich von ihren Gegnern ſelbſt den Vorwurf des Geizes dadurch zuzogen [148]). 3) Sie faſteten nicht allein häufig und mit größtem Eifer, ſondern ſie enthielten ſich auch immer auf das ſtrengſte des Genuſſes von Fleiſch, Eyer, Milch, Käſe, But-

147) Bey einigen Secten der Katharer war es wirklich zum Geſetz gemacht, daß die perfecti gar nichts Eigenes haben durften, und nur von dem Almoſen der credentes leben ſollten. S. Evervin ep. ad Bern. Clar. a. a. O. Andere waren hierin milder.

148) Eberhard, c. 22. p. 1566. „Sane quidem superstitionis intuitu, de temporalium missione non minimum gloriantes, de eorundem amplexatu deberent gloriari. Omiserunt enim ludicra sed non lucra, abjecerunt otia sed non negotia. Ita enim mundanis abrenuntiant, ut avaritiae obligentur vinculo fortiori. Si pauper enim fueris et mendicus, moram cum illis facias, statim exies opulentus, quippe a diluculo ad crepusculum in mundanis operosi mercaturis, manus non permittunt otiari.“

ter und allen andern Speiſen, die durch Zeugung hervorgebracht worden ſind [149]). 4) Mit dem größten Abſcheu verwarfen ſie jede Geſchlechtsver-

149) Reiner, c. 6. p. 267 und 68. Als Urſache wird von den meiſten ihr Abſcheu gegen die Zeugung angegeben, welche ſie als Werk des Teufels anſahen. So Ekbert serm. 1. p. 601. „Carnem omnem vitant, qui perfecte sectam illorum ingressi sunt; non ea causa qua monachi aut alii spiritualiter viventes, ab ea abstinent, sed idcirco vitandum esse esum carnis dicunt, quia de concubitu nata sit omnis caro, et ex hoc immundam esse arbitrantur.“ Vgl. serm. 6. p. 609. Ferner Bernardus Clarev. in Cant. serm. LXVI, ed. Paris. T. III. p. 110 und 11. „Abstinent hi a cibis quos creavit Deus ad percipiendum cum gratiarum actione — Recte et christiane, si non idcirco quod ex coïtu, sed ne ad coïtum provocent.“ Es läßt ſich allerdings auch denken, daß ſie durch Vermeidung reizender Speiſen ihre Begierden zu zähmen ſuchten, wie Bernhard hier andeutet, doch ſtimmt damit nicht gerade dieſe Auswahl von Speiſen überein, da manche von den angeführten in dieſer Hinſicht wohl nicht zu vermeiden geweſen wären, wogegen ſie andere, viel reizendere, ja ſelbſt Wein, genießen durften. Seltſam iſt dagegen aber auch, daß ſie Fiſche ungeſcheut eſſen, die doch auch durch Zeugung hervorgebracht werden. Irgend ein uns un-

miſchung. Sie ſahen dieſe als ein Werk des Satans an, das ganz gegen die göttliche oder geiſtige Natur des Menſchen ſey, und nur aus ſeiner böſen oder fleiſchlichen Natur hervorgegangen ſey; ſie hielten ſie für die Urſache der Verdorbenheit und Schwäche der menſchlichen Natur, und als die Feſſel, durch welche die Seelen der Menſchen an die Welt oder an das Reich der Finſterniß feſtgebannt würden [150]). Daher galt ihnen die ge-

bekannter Aberglaube mag dabey zum Grunde gelegen haben. Ein merkwürdiges Beyſpiel von dem abergläubiſchen Werth, den ſie auf die Enthaltung von dieſen Speiſen ſetzten, erzählt Reiner c. 6. p. 272. „Episcopus autem eorum sic dedicatur. Puerum ab utero matris egressum, antequam gustet lac maternum, accipiunt, nutrientes eum lacte amygdalino et pecudis, et demum esu piscium. Cavetur autem quod numquam gustet carnes, neque lacticinia, nec aliquod quod coïtu nascitur. Demum cum ad annos discretionis pervenit, hoc ipso vice est episcopus sectae.“ Es war alſo eine Reinigung und Heiligung, welche man darunter dachte.

150) Ekbert serm. 1. p. 601. „Nuptias reprobant et condemnant, ita quod non aliud quam aeterternam damnationem promittunt eis, qui conjugali vita permanent usque ad finem.“ Vgl. Mo-

ſetzmäßige Ehe als gleich verabſcheuungswürdig mit der ſchändlichſten Unzucht [151]). Doch zeigte ſich

neta L. IV, c. 7. „conjunctionem maris et foeminae esse illegitimam dicunt, i. e. contra legem Dei, quorum error ex coenoso fonte derivatus est, qui credunt, corpus maris et foeminae a diabolo fuisse factum, et membrorum pudendorum distinctionem, unde omnem carnalem concubitum damnabilem dicunt.“ Merkwürdig iſt es, den heiligen Bernhard von Clairveaux ſo heftig gegen die Eheloſigkeit eifern zu hören, der damit gegen ſich ſelbſt zu eifern ſchien. Er ſagt gegen dieſe Ketzer a. a. O. „Tolle de ecclesia honorabile connubium, et torum immaculatum, nonne reples eam concubinariis, incestuosis, seminifluis, mollibus, masculorum concubitoribus et omni denique genere immundorum?“

151) Reiner c. 6. p. 267. „Communis opinio omnium Catharorum est, quod matrimonium carnale semper fuerit mortale peccatum, et quod non puniatur aliquis gravius in futuro propter adulterium et incestum, quam propter legitimum conjugium.“ Vgl. Petrus v. Cernay, c. a. p. 556. „Item dicebant, quod non peccabat quis gravius dormiendo cum matre vel sorore, quam cum qualibet alia.“ Doch iſt dieß vielleicht nur eine Schlußfolge, die ihre Gegner aus gewiſſen Ausdrücken der Katharer zogen.

auch hier wieder eine mildere Parthey, die die Ehe für diejenigen für erlaubt hielten, die noch nie verheyrathet gewesen seyen, doch so, daß nur ein Nachkomme erzeugt werden dürfe, und daß die Ehe noch vor dem Tode und dem letzten consolamentum getrennt werden mußte [152]). Auf die Beobachtung dieser strengen Gesetze der Keuschheit hielten sie untereinander mit der größten Wachsamkeit [153]). 5) Eine fünfte Aeußerung ihrer Ver-

---

152) Bernhardus Clarev. a. a. O. „Quidam tamen dissentientes ab aliis, inter solos virgines matrimonium contrahi posse fatentur.“ Ekbert serm. 5. p. 608. „Veniam et ad illud — quod illud conjugium solum justum est, in quo virgines conjunguntur, et quod unam tantum prolem gignere debent, et postea statim ab invicem discedere, nec unquam deinceps ad conjugalem torum convenire.“

153) Dieß thaten sie unter andern durch folgende sonderbare Einrichtung die Ekbert serm. 5. p. 609 erzählt: „Puto quod ex amore castitatis hanc consuetudinem inter vos habetis, ut in conventiculis vestris, sicut ab uno haeresiarcha vestro audivi, pariter dormiant duo viri in lecto uno, itemque duae mulieres in uno lecto, quatenus se vicissim custodiant, et unusquisque testimonia suae castitatis ab alio habeat.“

achtung alles Fleiſchlichen iſt die Verachtung ihres eigenen Lebens. Wir ſehen nicht allein die Katharer mit der größten Standhaftigkeit und Freudigkeit bey den Verfolgungen gegen ſie den Tod erleiden, ſondern ihr Eifer für das Märtyrerthum war ſo groß, daß ſie ſich, bevor ſie an einer Krankheit ſtarben, von ihren eignen Angehörigen ums Leben bringen ließen [154]). Damit läßt ſich nur

---

[154]) Dieſe Standhaftigkeit und Freudigkeit zum Tode wird ihnen ſelbſt von allen ihren bittern Feinden zugeſtanden, und es iſt natürlich, daß ihre Sache dadurch bey dem Volk ſehr viel gewann; daher ihre Gegner niedrige und böſe Beweggründe unterzuſchieben ſuchen. So Bernhard von Clairveaux a. a. O. S. 112. „Mirantur aliqui, quod non modo patienter sed et laeti, ut videbantur, ducerentur ad mortem; sed qui minus advertunt quanta sit potestas diaboli, non modo in corpora hominum, sed etiam in corda. — Nihil ergo simile habent constantia Martyrum et pertinacia horum quia mortis contemtum in illis pietas, in istis cordis duritia operatur.“ Die Thatſache von dem freywilligen Märtyrerthum erzählt Reiner c. 6. p. 272. „Quando autem aliquem in extrema vitae periculo recipere volunt, dant ei optionem, utrum velit in regno coelorum esse cum sanctis martyribus vel confessoribus. Si autem elegerit statum

freylich 6) die Strenge der katharischen Moral in Bezug auf alles Tödten, schwer vereinigen. Denn darin gingen sie so weit, daß sie selbst Thiere zu tödten für schwere Sünde hielten [155]), und auch der Obrigkeit das Recht absprachen, Verbre-

martyrum, tunc manutergio ad hoc specialiter deputato, quod teutonice vocatur Untertuck, ipsum strangulant, ostio super eum clauso. Si autem confessorum elegerit, tunc post manus impositionem nil dant ei ad esum, nec puram aquam ad bibendum, et ita fama ipsum perimunt." Die Katharer stimmten also darin mit ihren Vorgängern den Donatisten (die sich bekanntlich ebenfalls καθαροι nannten) überein, die den Selbstmord in demselben Sinne vertheidigten und häufig ausübten, wie Augustinus berichtet, de haeres. c. 69. contr. Gaudent. c. 29. 56. contr. Crescon. c. 42. ep. 88. 108. 185.

155) Reiner c. 6. p. 268. „Est communis opinio omnium Catharorum, quod graviter peccaret, quicunque occideret avem aliquam a minima usque ad maximam, et quadrupedia a mustela usque ad elephantem. Sed de caeteris animalibus non sic intelligunt." Unter diese übrigen Thiere gehören die Fische und kriechenden Thiere, die sie tödten durften. Vgl. die angef. Disputatio c. 12. in Martene u. Durand thes. nov. anecd. T. V. p. 1740.

cher mit dem Tode zu bestrafen [156]). Die letztere Meinung mochte vielleicht aus Unwillen über die ungerechten Verfolgungen, die sie zu erdulden hatten, hervorgegangen seyn [157]). Eben diese Verfolgungen mochten auch 7) den Grundsatz unter ihnen erzeugt haben, bey dem sie sich zugleich auf die Autorität der Bibel stützen konnten, daß man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen; und daraus rechtfertigten sie ihren Ungehorsam gegen alle kirchlichen und bürgerlichen Gesetze, wenn sie ihrem Streben entgegenstanden [158]). Jedoch bey dieser Freyheit ihrer Moral gegen die Obrigkeit, galt doch 8) die größte Strenge in Rücksicht auf Wahrheit. Das Schwören an sich galt bey

156) Reiner c. 6. p. 267.

157) Natürlich ist, daß ihre Gegner nicht ermangelten, den Grundsatz ganz allein aus diesen Quellen abzuleiten, wie Eberhard c. 15. p. 1536. „Hoc autem pietatis intuitu non praedicant, sed timoris.“

158) Bernhardus fontis calidi, c. 6. „Sed inquiunt, obedimus Deo, non hominibus, sequentes Petrum“ etc. Vgl. c. 1. 2. u. a., wo von dem Ungehorsam der Ketzer gegen den Papst, die Bischöfe, und alle Gesetze der Kirche weitläuftig die Rede ist.

den Katharern als Todsünde [159]), und zum Lügen ließen sie sich bey den Nachforschungen gegen sie selbst durch den Tod nicht bewegen [160]).

---

159) Reiner c. 5, p. 266. „Item dicunt quod omne juramentum sit mortale peccatum. Perfecti enim inter eos potius moriuntur quam jurent.“ Vergl. Eberhard c. 14, p. 1555.

160) Reiner c. 3, p. 264, nennt als drey Todsünden: mendacium, detractionem et juramentum. Vergl. Ebend. c. 6, p. 266. „Imperfecti jurant et mentiuntur; sed perfecti subirent mortem antequam quidquam horum facerent.“ Sie suchten daher bey den Verhören der Wahrheit durch List und unbestimmte Antworten auszuweichen, wie Reiner a. a. O. erzählt: „Quia nolunt mentiri, ideo numquam dant rectas responsiones, et ut possint latitare, verbi gratia, cum dicitur, credis, quod homo aliquo casu possit jurare sine peccato, quod ipse non credit: occultat tamen per conditionem: respondeo, Domine, si ego debeo credere, credo. Vel simulat se simplicem, et dicit: vos debetis me talia docere, vel, simulat se stultum, quod tamen pauci faciunt. Unde cogendi sunt ut respondeant directe, sic, sic vel non, non. Item utuntur aequivalentiis et aliis fallaciis. Unde, cum dicitur: Credis quod aliquis possit conficere, qui non est ordinatus ab episcopo? dicit: quod non,

Im großem Widerspruch mit dieser Reinheit und Strenge der Sitten steht die Beschuldigung der ärgsten Sittenlosigkeit, die den Katharern von ihren Gegnern häufig gemacht wird. Diese Beschuldigungen bedürfen aber sehr einer genaueren Bestimmung. Es muß nehmlich 1) ein großer Theil der ganz im allgemeinen gegen die ganze Secte ausgesprochenen Beschuldigungen bloß auf die Classe der Gläubigen bezogen werden, die, wie gesagt, gar nicht an diese strengen moralischen Gesetze gebunden waren, und daher ganz „weltlich" lebten, oft wohl auch, in der Erwartung der künftigen Reinigung durch das consolamentum, sich unsittlichen Ausschweifungen überließen [161]). Wir wissen nahmentlich von diesen,

sed intelligit, quod quilibet, sive vir sive mulier, ordinatus sit a summo episcopo sc. Deo, dummodo sciat verba, quae Dominus protulit in coena. Unde magna cautela habenda est in eorum responsionibus."

161) Petrus von Cernay hist. Albig. c. 2, a. a. O. p. 556. stellt den Unterschied zwischen dem Leben der perfectorum und credentium auf folgende Weise dar: Perfecti — castitatem se tenere mentiebantur, esum carnium, ovorum, casei omnino detestabantur non mentientes videri volebant; di-

daß ſie, wenn ſie gezwungen wurden, lügen [162]), ſchwören, ja ſelbſt falſch ſchwören dürften, daß ſie durch Theilnahme an dem öffentlichen Gottesdienſt

---

cebant etiam quod nulla unquam ratione debeat jurare. Credentes autem haereticorum dicebantur illi, qui seculariter viventes, licet ad vitam perfectorum imitandam non pertingerant, in fide tamen illorum se salvari posse sperabant, etc. Qui dicebantur credentes haereticorum dediti erant usuris, rapinis, homicidiis et carnis illecebris, perjuriis, et perversitatibus universis. Isti siquidem ideo securius et effrenatius peccabant, quia credebant sine restitutione ablatorum, sine confessione et poenitentia se esse salvandos, dummodo in supremo mortis articulo pater noster dicere, et manuum impositionem recipere a magistris suis potuissent.“ Wohl mochte die Befreyung der Ketzer von dem kirchlichen Zwang der Pönitenzen und Satisfactionen eine Urſache manches Lichtſinns ſeyn, vielleicht beſtand auch ein Theil der Ketzer aus verworfenen Menſchen, die Verbrechen, wie die hier aufgezählten, begingen, allein, im Ganzen dürfen wir wohl ſicher annehmen, daß die Farben etwas zu ſchwarz aufgetragen ſind.

162) Reiner c. 6, p. 266. „Imperfecti jurant et mentiuntur.“ Ebend. c. 5, „Imperfectus vero jurat si cogitur jurare. — Unde multi sunt perjuri.“ Bernhard von Cl. a. a. O. serm. 65, p. 108. „Pa-

kirchliche Frömmigkeit erheuchelten [163]), daß ſie Handel trieben und dabey nicht immer die ſtrengſte Moral befolgten. 2) Ein anderer Theil der Beſchuldigungen gegen ſie iſt offenbar von ihren Gegnern erdacht. Dahin gehört ohne Zweifel die thörichte Fabel von den ſcheußlichen Verbrechen, die in ihren Verſammlungen begangen wurden [164]), ſo wie die Behauptung Reiners, daß bey ihnen

tet vos et superstitiose observare de juramento et flagitiose praesumere de perjurio.“ Ja er beſchuldigt ſie des Grundſatzes der anderwärts von den Priscillianiſten erzählt wird: „Jura, perjura, secretum prodere noli.“

163) Bernhard a. a. O. S. 109. „Denique, si fidem interroges, nihil christianus, si conversationem, nihil irreprehensibilius, et quae loquitur, factis probat. Videas hominem in testimonium suae fidei frequentare ecclesiam, honorare presbyteros, offerre munus suum, confessionem facere, sacramentis cummunicare; quid fidelius? etc.“

164) Eine ſolche Erzählung findet ſich in einem Breve des Papſt Gregor IX. an einige deutſche Biſchöfe, in Fleury hist. eccl. T. XVII, p. 51. Hier heißt es, die Ketzer küßten in ihren Verſammlungen eine Kröte und eine Katze, dann würden die Lichter ausgelöſcht, worauf die ſchändlichſten Unſittlichkeiten von ihnen

alle Verbrechen erlaubt seyen [165]). 3) Eine andere Gattung von Beschuldigungen gegen sie enthält ganz allgemeine unbestimmte, wie z. B. Stolz [166]), Heucheley [167]) u. a., oder sie hängen ganz nothwendig mit ihrer äußeren Lage zusammen, z. B. daß sie ihre Angelegenheiten im Verborgenen trieben [168]), oder beruhen nur auf Ver-

ausgeübt würden. Man erkennt leicht dieselben Fabeln wieder, die von den Ketzern zu Orleans erzählt wurden, und die gröbsten Spuren der alberusten Erdichtung lassen sich gar nicht verkennen.

165) Reiner c. 6. p. 272. „Manichaei furta, rapinas, sacrilegia non damnant, imo dicunt hujusmodi licere.“

166) Vgl. Eberhard c. 25. p. 1575. „Quatuor quippe modis tumor superbiae in nobis dividitur, primum enim superbit homo, cum se putat habere, quod non habet, secundo, cum quod habet, a Deo accepisse non credit, sed propria virtute habere; tertio, cum quod habet, a Deo accepisse credit, sed propriis meritis exigentibus; quarto, cum aliis despectis, ea se habere putat, quae alii habere non possunt. Hujusmodi quatuor superbiae genera in vobis, habent locum.“

167) Vgl. Bernhard v. Cl. a. a. O. der sie wegen ihrer List mit Füchsen vergleicht, und Eberhard c. 21. p. 1566.

168) Vgl. Eberhard a. a. O. Sehr boshaft wurde

dacht, wie die Erzählung des heil. Bernhard von dem verdächtigen, vertrauten Umgang mit Weibern [169]). Jedoch ist es nicht meine Absicht, die

aus ihrer Verborgenheit, zu der die Verfolgungen sie zwangen, auf die Schlechtigkeit ihrer Sache geschlossen. Dieß geschieht auch von Bernhard v. Cl. a. a. O. „Ubi apostolica forma et vita, quam jactatis? Illi clamant, vos susurratis, illi in publico, vos in angulo; illi ut nubes volant, vos in tenebris ac subterraneis domibus delitescitis.“

169) Bernhard a. Cl. a. a. O. erzählt nehmlich, daß diese Ketzer überall Weiber mit sich herum zu führen pflegten, wovaus er sehr großen Verdacht gegen ihre Keuschheit schöpft. Er beschreibt dieß auf folgende Weise: „Quid simile illis (sc. Apostolis) in vobis ostenditis? An quod vobiscum mulierculas non utique circumducitis sed includitis? — Quotidie latus tuum ad latus juvenculae est in mensa, lectus tuus ad lectum ejus in camera, oculi tui ad illius oculos in colloquio, manus tuae ad manus ipsius in opere, continens vis putari? Esto ut sis, sed ego suspicionem non careo“ etc. Dann weiter: „Revertamur ad consortium et contubernium foeminarum. Hoc enim inter eos nemo qui careat. Interrogo unumquempiam horum, bone tu, bone vir! quaenam haec mulier et unde haec tibi? Uxorne tua? Non, inquit, nam voto meo istud non convenit. Filia ergo? Non.

Katharer durchaus von jedem Flecken rein zu waschen, sondern ich glaube vielmehr 4) daß manche Unsittlichkeit von ihnen wirklich aus Grundsatz begangen werden mochte. Dazu konnte das einseitig aufgefaßte System des Dualismus führen, nach welchem die menschliche Freyheit geläugnet, alles Aeußere, also auch äußere Handlungen als unwirksam für die ewige Seligkeit angesehen, ja das Gesetz der Sittlichkeit selbst als ein äußeres, dem Fürst der Welt zugeschrieben wurde. Daß der überspanntere Theil der Katharer zu solchen Ausschweifungen der Speculation gelangen, und dadurch auch in sittliche grobe Verirrungen gerathen konnte, ist wenigstens möglich, wenn auch nicht erwiesen [170]). Also auch in der Moral der Katharer bemerken wir zwey verschiedene Ansichten.

Quid igitur? Non soror, non neptis, non aliquo saltem propinquitatis vel affinitatis gradu attinens tibi? Nullo prorsus. Et quomodo tuta tibi cum ista continentia tua? Sane nec licet tibi istud. Si non vis scandalizare ecclesiam, ejice foeminam" etc.

170) Wenn die Katharer das A. T. als ein Werk des Teufels ansahen, und Moses als einen Diener desselben, mußten damit nicht die 10 Gebote als Machtwerk des Teufels erscheinen? Und wie vieles knüpfte sich schon in sittlicher Hinsicht an die 10 Gebote in

Dieß führt uns zu der Bemerkung, daß die ganze Secte der Katharer sich in zwey Hauptpartheyen unterscheiden läßt, die fast durchgängig verschiedener Meinung sind. Die eine, gemäßigtere Parthey nehmlich, die sich vorzüglich in den Niederlanden, und im nördlichen Deutschland und Frankreich festgesetzt hatte, unterschied sich von der andern, strengern, deren Aufenthalt besonders in Italien und im südlichen Frankreich war, in folgenden Hauptpuncten:

1) Die gemäßigtere Parthey stimmte weniger mit den alten Manichäern überein, und folgte mehr der Autorität der Bibel.

2) Sie hatte eine mehr praktische Richtung, jene eine mehr theoretische.

---

jener Zeit, wo alle Moral fast ganz positiv war? Ueberhaupt ist es der menschlichen Natur ganz gemäß, von überspannter Strenge (und dieß war die katharische Moral!) in überspannte Freyheit der Seele zu fallen. Die Natur rächt sich für den angethanen Zwang. Wir müssen es uns also wohl für möglich denken, was Reiner c. 6. p. 272. von den neuen Manichäern erzählt, daß bey ihnen Diebstahl, Raub, Kirchenraub u. s. w. für erlaubt gegolten habe, ja daß selbst Blutschande mit der Mutter und Schwester durch Geld erkauft werden dürfe.

3) Sie bestand mehr aus ungebildeten, niede-
ren Leuten, jene hatte mehrere Gelehrte unter
sich, und hielt selbst auf Gelehrsamkeit [171]).

Die Grundlage der Verschiedenheit dieser zwey Partheyen beruht auf der Lehre von Gott und Schöpfung. Hier wurden von der strengeren Parthey zwey sich von Ewigkeit gegenüberstehende Grundwesen angenommen, die gemäßigtere glaubte an Ein höchstes, gutes Wesen, aus dem das Böse und der Satan durch Abfall hervorgegangen sey. Dieß ist die Quelle, aus welcher alle andere Verschiedenheiten der beyden Partheyen ausflossen. Denn hieraus folgte, daß die Strengeren das A. T. gänzlich verwarfen, die Gemäßigtern es zum Theil annahmen; daß die Materie von den ersteren ihrem Wesen nach für bös gehalten wurde, von den letzteren nur die Form derselben, dem Satan, ihre Entstehung dem guten Gott zugeschrieben wurde; daß nach der Meinung der ersteren, die

171) Dafür zeugt manches in der Geschichte derselben, z. B. die Nahmen: in den Niederlanden wurden sie am meisten Piphler (Pöbel) genannt, im nördlichen Frankreich tesserans, und auch in Deutschland waren es, nach allen Nachrichten, meist Handwerker.

Personen der Dreyeinigkeit nicht ihrem Wesen nach göttlich, sondern Geschöpfe des guten Gottes waren, nach der der letztern, zwar ihrer Natur nach göttlich, aber dem höchsten Gott untergeordnet waren; daß die erstern die menschliche Freyheit läugneten, die letzteren zugaben; jene die guten Werke und das menschliche Verdienst verwarfen, diese gelten ließen, daß die Moral der ersteren auf der einen Seite rauher und strenger, auf der andern oft ausschweifend war; die der andern milder und weniger überspannt war; daß die ersteren das Sittengesetz häufig nur von dem Demiurg, oder dem Fürst der Welt ableiteten, und deßwegen für den Menschen nicht für verbindlich hielten, die letzteren von dem höchsten Gott ableiteten, daher auch der Mensch ihm unterworfen sey. —

Die Grundlage desselben Unterschiedes finden wir auch bey den Ketzern des 11ten Jahrhunderts. Man betrachte nur den Unterschied derer zu Orleans und Turin von denen zu Arras, und man wird ganz dieselben Kennzeichen wie hier darin wahrnehmen.

Werfen wir einen Blick zurück auf das Gemeinschaftliche und Charakteristische der manichäisch-mystischen Secten, die wir

bisher betrachtet haben, so erkennen wir folgende Grundzüge:

Die Grundlage ihres Mysticismus ist der Dualismus. Er beruht also auf der Entgegensetzung von Geist und Materie. Mit Dualismus hängt wie gewöhnlich, so auch hier, Emanatismus genau zusammen. Dieser dualistisch-emanatistische Mysticismus des Mittelalters zeigt sich 1) speculativ, a) in dualistisch-mystischen Speculationen von Gott und Weltschöpfung, b) in emanatistischen oder gnostischen Speculationen von Christo, seiner Person und der Dreyeinigkeit, c) in dualistischen und emanatistischen Lehren von der Natur des Menschen, von der Freyheit, vom Glauben, Verdienst, u. s. w. 2) Praktisch geht wiederum dieser Mysticismus aus von demselben Gegensatz zwischen Geist und Materie, der durch die Ausdrücke von Geist und Fleisch, Sinn und Buchstabe, Göttliches und Weltliches, Himmlisches und Irdisches, Licht und Finsterniß bezeichnet wird. Dieser Gegensatz zeigt sich theils bloß kirchlich, a) in dem mystischen Stolz und Anmaßung, womit sie die katholische Kirche verachteten, sich aber eine größere Frömmigkeit und ihrer Secte eine größere Heiligkeit zuschrieben, so daß sie die katholische Kirche ihrer Gemeinde, wie Finsterniß dem Licht,

oder die Welt dem Geiſt entgegenſetzten; b) in der Verachtung alles äußeren Cultus, im myſtiſchen Selbſtvertrauen auf den innern Sinn. Moraliſch zeigte ſich dieſer Gegenſatz a) als Verachtung des Aeußeren, welche ſich hauptſächlich in der Geringſchätzung des Sittengeſetzes als etwas Aeußeres, und der äußeren Werke zeigte, an deren Stelle ſie entweder den innern frommen Sinn, oder ſittliche Ungebundenheit ſetzten. b) Als Kampf gegen das Fleiſch oder das Sinnliche, zeigt er ſich in der Strenge der morgenländiſchen Ascetik, und beſteht in dem Streben, durch Unterdrückung alles Sinnlichen im Menſchen, die Seele von der Materie zu reinigen und von der Sinnlichkeit zu befreyen. c) Als Verachtung der Welt erſcheint dieſer Gegenſatz in der Verachtung der Annehmlichkeiten und Vergnügungen der Welt, in der Lebensverachtung oder dem Märtyrerſtreben u. ſ. w.

Als allgemeines Reſultat ergiebt ſich aus dem Ganzen der bisherigen Unterſuchungen über dieſe ketzeriſchen Myſtiker, daß es eine und dieſelbe manichäiſch-myſtiſche Secte iſt, deren erſte Spuren ſich im IIten Jahrhundert in einzelnen Gemeinden zeigten, und ein Jahrhundert ſpäter unter dem Nahmen der Katharer wieder öffentlich hervortrat. Dieſe Secte der Katharer erhielt ſpäterhin, im

13ten Jahrhundert den Nahmen der Albigenser. Neben diesen manichäisch-orientalischen Mystikern bildete sich noch eine zweyte Hauptgattung, nehmlich die der bibliſchen Mystiker, die in der folgenden Periode hauptsächlich unter dem Nahmen der Waldenser zusammengefaßt wurde, und deren Mysticismus hauptsächlich in Pietismus bestand. Ihre Geschichte gehört der folgenden Periode an.

Druckfehler.

S. Z.
16 9 v. u. l. anderes st. anders.
41 12 v. u. l. mit st. mie.
98 8 v. u. l. der st. von.
118 8 v. o. l. Selbstgeißelen st. Selbstgeißelns.
131 6 v. u. l. intellectui st. intelectui.
136 12 v. u. l. aliquo st. aliquo.
194, letzte Zeile l. Note 147 st. 148.
201, vorletzte Zeile l. cujusdam st. cujusdamque.
202, vorletzte Z. del. sie uns.
243 10 v. u. l. meritum st. meritam.
246 8 v. u. l. amorem st. amorum.
280 9 v. o. l. Lehren st. Lehrer.
293 9 v. o. del. das Comma nach geht.